دراسات

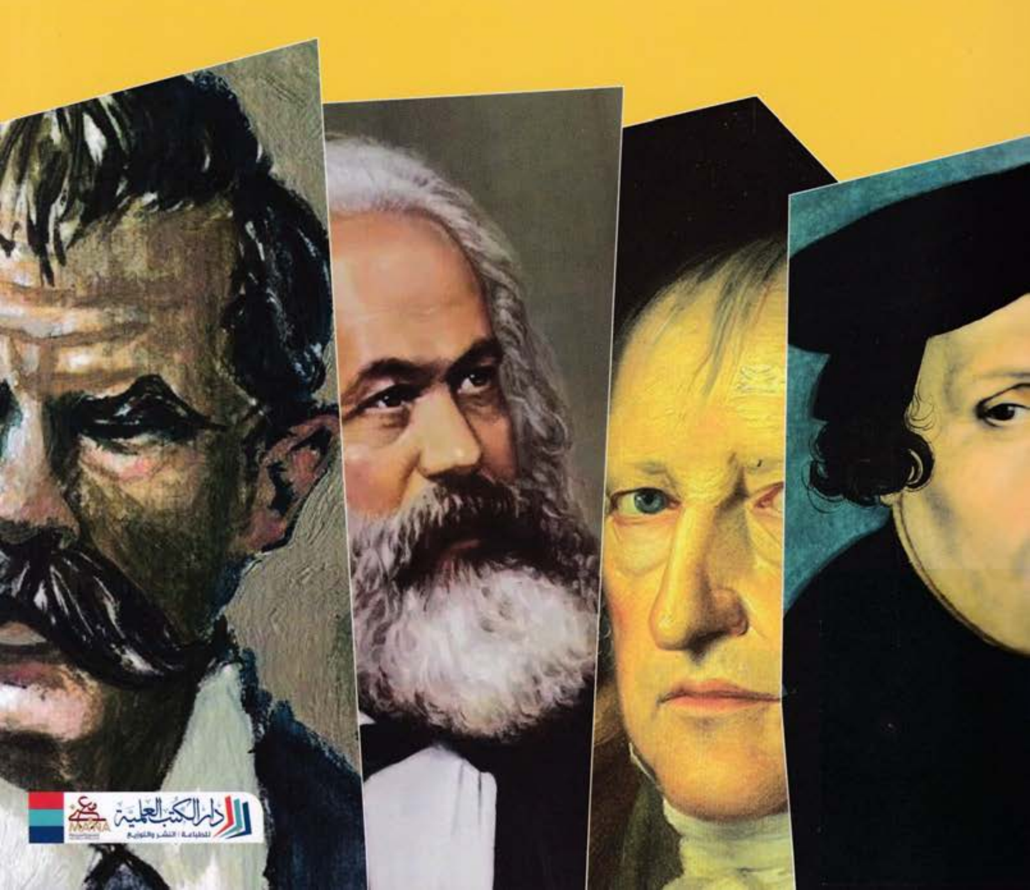
جان إدوار سبنله

الفكر الألماني

من لوثر إلى نيتشه

ترجمة
تيسير شيخ الأرض

مراجعة
الدكتور أسعد درقاوي



الفكر الألماني
من لوثر إلى نيتشه

العنوان الأصلي للكتاب:
Jean Edouard Spenlé
La Pensée allemande de Luther à Nietzsche
Àrmand Colin

جان إدوار سبنله

الفكر الألماني

من لوثر إلى نيتشه

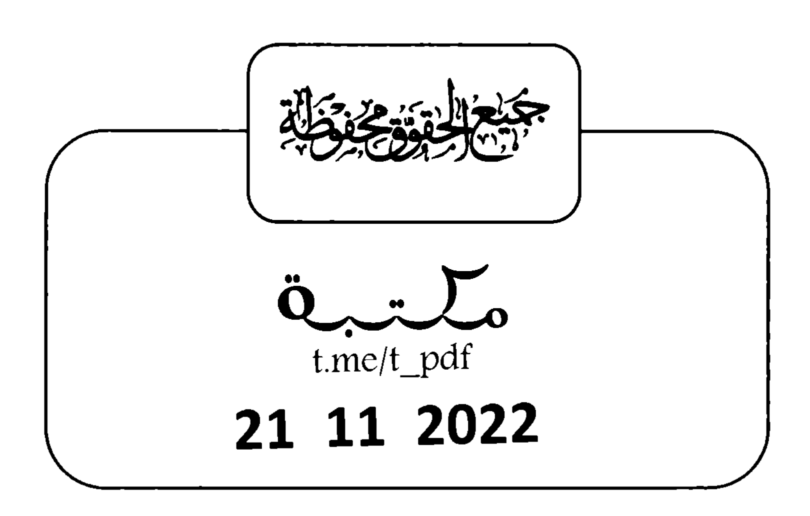
خلاصة واضحة عن أهم مفكري ألمانيا
لوثر ونيتشه، فيختته وهيجل وماركس
وعن أهم شعرائها (جوته)
وموسيقييها (فاجنر) وآخرين

ترجمة
تيسير شيخ الأرض

مراجعة
الدكتور أسعد درقاوي







اسم الكتاب: الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه

اسم المؤلف: جان إدوار سبنله

ترجمـــة: تيسير شيخ الأرض

الطبعة الأولى 1443هـ / 2022م

عدد الصفحات: 182 صفحة

الناشر: دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، العراق ـ بغداد

الترقيم الدولي: ISBN: 978-9922-653-45-7



العراق - بغداد - المنصور
darmanairaq@gmail.com



العراق - بغداد - شارع المتنبي
07819141219 | 07702931543
darktbalmya@yahoo.com

المحتويات

تمهيد

يتألف كل شعب من عناصر مختلفة إلى حد بعيد، فهو جملة عملت على تكوينها أسباب متعددة معنوية وطبيعية، وهو حقيقة دائمة الحركة، حتى أن الادعاء بإمكان ردها إلى صيغة سهلة وثابتة يُعد مغامرة من دون شك، وهذا صحيح خاصة بالإضافة إلى ألمانيا، حيث نجد عدم تناسب صارخاً بين «كل» معين غني بالتنوعات العرقية والإقليمية والدينية والثقافية، وبين الصيغ المتغيرة التي حاول بها هذا «الكل» أن يعيَ ذاته خلال العصور. وهذا ما يجعل الفكر الألماني المائج والمعقد، والمشكل إلى حد رفيع – حيث تنعكس ضروب كثيرة من التباين وعدد كبير من المظاهر المختلفة – فكراً مثيراً للاهتمام إلى حد بعيد، وصعب التحديد إلى أقصى حدود الصعوبة.

لقد حُلْوَانَا أن نعرض في هذا الكتاب الصغير بعض مظاهر تأريخ هذا الفكر الجوهرية، وبعض مراحله الكبرى. وهذا يعني أن العرض التالي لا يدّعي مطلقاً أنه يقدم للقارئ – ولو باختصار – صورة كاملة عن الفلسفة الألمانية، أو الأدب الألماني، أو الثقافة الألمانية. وهو لا يعني بالناحية «الفنية» التي تتضمنها المؤلفات والمذاهب التي حلّلناها، أكثر من عنايته بالنواحي التي أشرنا إليها، بل يعني فقط بقيمة وثائقها ودلائلها، وبالحركة الداخلية التي تحركها، جاهداً في أن يظهر كيف أن مفكراً من المفكرين، أو فناناً من الفنانين، أتى في وقت معين بصيغة أصيلة تتلخص فيها روح عصر من العصور.

قال «كينيه»[1] في معرض حديثه عن ألمانيا: إنه ما من بلد سواها على الإطلاق، ضلّت أحكامنا عليه باستمرار. فقد عاش كل جيل من أجيال الفرنسيين على صورة غير صحيحة اتخذها لنفسه عن الجيل الألماني السابق له مباشرة.

أما كتاب «مدام دوستال»[2] «عن ألمانيا» فلابد من معاودة كتابته كل عشرين أو ثلاثين سنة. ومع ذلك، فلابد للمرء من أن يقنع بنظرة سريعة جداً، وسطحية جداً، إذا ما اكتفى بدراسة الحاضر، ولم يحاول أن يكشف الخيوط الخفية التي تربط الجيل الجديد بكل ماضيه. إذ إننا في نهاية الأمر، نعرف ألمانيا الجديدة المعاصرة لنا معرفة سابقة، وكل ما في الأمر أننا لم نتمكن من تمييز ملامحها الحقيقية. وهكذا نجد، أنه إذا كان من الممكن لدراسة الماضي أن تساعدنا على فهم الحاضر فهماً أدق، فإن دروس الحاضر من الممكن لها أن تُضيء لنا الماضي بدورها.



(1) ادغار كينيه Edgar Quinet كاتب وفيلسوف ومؤرخ فرنسي (1807 – 1875). (المترجم)

(2) مدام دوستال Mme de Staèl كاتبة فرنسية (1766 – 1817) ذات نزعة تحررية، أثرت في الحركة السياسية والأدبية، ويعد كتابها «عن ألمانيا» أهم كتبها، وقد كان له أثر كبير في الحركة الرومنطيقية، منذ صدوره عام 1810. (المترجم)

الفصل الأول

روح الإصلاح اللوثري

لقد كتب «نيتشه» ما يلي: «يمثل لوثر دائماً بالإضافة إلينا الحدث الألماني الذي هو أكثر الأحداث حداثة». وعلى أقل تقدير، في «الإصلاح» هو أول حدث كبير بالإضافة إلى ألمانيا الحديثة. ويكفينا أن نلقي نظرة على مصوّر ألمانيا الديني، حتى نعلم الخطورة المادية لهذا الحدث. وقد أصبح خضوع المرء للسيادة الإقليمية يتضمن ارتباطه إما بالكنيسة الرومانية، أو بالأمير البروتستنتي الذي أصبح معترفاً به أسقُفاً أعلى في أراضيه، وذلك تبعاً للمثل الذي ساد بسيادة «الإصلاح» والذي يقول: قل لي ما بلدك، أقل لك ما دينك. وعبثاً حاولت الوحدة الألمانية أن تطمس معالم الاختلافات الإقليمية القديمة، فقد ظلّت باقية في الوقت الحاضر متمثلة في صور من الاختلافات المذهبية. لقد اختفى من الوجود العدد الذي لا يحصى من الأمراء، أو الأساقفة أو رؤساء الأديرة أو حكام الثغور. ولكن جغرافية ألمانيا الدينية ما زالت تحتفظ بآثار سياداتهم القديمة، وبطابع منازعاتهم القديمة على الحدود الفاصلة بينهم.

وبناءً على ذلك، هل يحق لنا أن نعجب إذا قام الانتماء الديني بدور كبير في المنازعات السياسية والقومية في ألمانيا، خلال القرون الأخيرة؟ إن ألمانيا هي الأرض التقليدية للحروب الدينية، وفيها نشأت رابطة وثيقة بين المسألة الدينية والمسألة القومية والسياسية، والحق يقال: إن الأحزاب الدينية هي أقدم الأحزاب السياسية، وكلمة

حزب Partei ظهرت أول ما ظهرت في مجمع «اشبيره»[1] سنة 1529، وكانت تعني حزب «البروتستنتيين» أي حزب الأمراء المرتبطين باللوثرية، وسكان المدن في ألمانيا الجنوبية الذين اعتنقوا مذهب «ازفنغلي»[2] المُصلِح الديني السويسري. ونظراً لأن «البروتستنتية» سادت في الشمال خاصة، وأن انتصارها كان مرتبطاً بانتصار بروسيا البروتستنتية على النمسا الكاثوليكية، فقد كانت اللوثرية هي التي نفَذَت بروحها خلال عدة قرون إلى الثقافة الألمانية، وطبعت وجدان ألمانيا القومي بطابعها. وعلى وجه الخصوص، فقد امتد التدقيق النظري الفلسفي الألماني بجذوره إلى اللاهوت اللوثري، وقد استعاد هذا التدقيق في صيغ حديثة أغلب الموضوعات الأساسية التي أخذ بها المُصلح الألماني عن الحرية الإنسانية، وعلائق الكنائس بالدولة، وعلائق المعرفة بالإيمان، فهو بمثابة «لوثرية علمانية» كما يقول أحد علماء اللاهوت المُحدَثين[3].

ولاشك أن هذا الحدث كان بحاجة إلى جملة من الشروط الملائمة لكي يحدث بكل مداه، ولكي يؤدي إلى النتائج التي انتهى إليها. أما هذه الشروط فهي تفكُّك إمبراطورية القرون الوسطى، وانصراف الشعوب المتزايد عن الكنيسة التي كانت اهتماماتها الزمنية – ولاسيما نظام جبايتها الجائر الذي كان الناس يتهمونه بتحويل

---

(1) اشبيره Spire مدينة صغيرة في مقاطعة بافاريا بألمانيا، وفيها أقام البروتستنتيون الألمان مجمّعهم الديني عام 1529. (المترجم).

(2) ألريك ازفنغلي Ulric Zwingli مُصلح ديني سويسري (1484–1531)، قام في سويسرا بحركة إصلاحية دينية شبيهة بالحركة الإصلاحية الدينية التي قام بها لوثر في ألمانيا، وكالفان في فرنسا. (المترجم).

(3) الدكتور فرنر إلبرت Dr Werner Elert في كتابه: مورفولوجيا اللوثرية Morphologie des Luthertums الصادر في مونيخ Mùnchen عند بيك G. H. Beck عام 1932.

ذهب البلاد إلى نظام الإدارة الإكليريكي- تؤدي إلى الدخول المتزايد في صراع مع مشاعر الشعب الألماني. هذا إذا لم ندخل في حسابنا الانقلابات العميقة التي أدخلتها جملة من الأمور الجديدة في العلاقات الإنسانية وفي الفكر السائدة في العصر، مثل: اختراع المطبعة، وإحياء العهود الوثنية القديمة، ودراسة النصوص القديمة والمقدسة، وتكوّن الرأي العام، إلخ... لهذا كانت فكرة الإصلاح الذي يتناول الإمبراطورية والكنيسة في وقتٍ واحد معاً فكرة معروضة للبحث في ذلك الوقت، وهي فكرة لم تتولّد بنوع من التولد التلقائي في عقل رجل منعزل يدعى باسم «مارتن لوثر»، ولكنها فكرة لا يمكن أن يزداد فهمنا لها من ناحية أخرى، من دون هذا الرجل الذي جعل منها شغله الشاغل، والذي أعارها لسانه وتعابيره وحلوله الشخصية، والذي صبّها في قالب تجربته الدينية الفردية، فكانت «قَدَرَه» حقاً[1]. لقد نتجت عن أزمة وجدانية انتابته في حجرة من حجر أحد الأديرة في «ايرفورت»[2]، حيث كان أحد المريدين الأحداث - مارتن لوثر- يقضي فترة التدرب للدخول في الرهبانية، فقد بلغ القلق في صورته الدينية درجة عالية من نفس المرشح، وسيطر عليه الخوف من يوم الدينونة، ومن الملاك الأبدي. فهل تُراه وجد في نظام الرهبنة ما يهدّئ شكوكاً لا تني تعاوده باستمرار؟

وقد بدأ نشاطه في الإصلاح بنقده «طريقة» الخلاص، كما كان يمارسها نُزلاء الأديرة في ذلك الحين، وكما كان يعلّمها لاهوت معين في ذلك العصر. وقد تناول هذا النقد تناولاً جوهرياً نقطتين هما: «الأعمال» و«الأسرار الدينية».

يرى «لوثر» أنه يستحيل على الإنسان أن يجد «تسويغاً» لأعماله، أو يستحيل عليه

(1) انظر كتاب «لوسيان فيفر Lucien Febvre»: مارتن لوثر: أحد المصاير Martin Luther; un destin، باريس منشورات ريدر Les éditons Rieder عام 1928.

(2) ايرفورت Erfurt مدينة من مدن بروسيا في ألمانيا. (المترجم).

-كما يقول الناس عادة - أن يدخل الجنة بأعمال محتسبة عند الله، إذ إن الخطيئة لا تقوم في مخالفةٍ ما لأمور الدين، بل تكشف عن اختلال دائم وعميق، أو تكشف عن شر جذري يُفسد الكائن (الإنساني) في أعماق أعماقه. «فمنذ أن يكون الجنين في أحشاء أمه يصيبه هذا الفساد الذي يتغذى وينمو ويترعرع فيه». وإذن فلابد لنا من أن نُحدِث مسبقاً انقلاباً كلياً في أحكامنا الأخلاقية. يقول «لوثر»: «ليست الأعمال الخيّرة هي التي تصنع الإنسان الخيِّر، بل إن الإنسان الخير -خلافاً لذلك- هو الذي يصنع الأعمال الخيرة. وعلى هذا المثال أيضاً، ليست الأعمال الشريرة هي التي تصنع الإنسان الشرير، بل إن الإنسان الشرير هو الذي يصنع الأعمال الشريرة». وها نحن أولاء أمام المفارقة اللوثرية بكل ما فيها من جِدّة. يقول: «إنني أخشى أعمالي الخيرة أكثر مما أخشى أعمالي الشريرة». لماذا؟ لأن الأعمال الخيرة يمكن أن تعرّضنا لخطر الإبقاء في أنفسنا على نوع من الاطمئنان الكاذب، وعلى نوع من السلام الخادع، في حين أن الخلاص لا يمكن أن يُنال إلا عن طريق كفاح يدوم في كل لحظة. إن الإغراء، لا بل الخطيئة، لَخير من هذا النوع من الطمأنينة! وما نعجز عن علاجه هو الفرنسية التي نجدها عند «الأبرار». إن مرتكب الخطيئة لَأقرب إلى الخلاص من الرجل «البار».

وإذا نظرنا إلى الأمر في جوهره، وجدنا أن نظرية التسويغ عن طريق الأعمال، صادرة في تفكير «لوثر» عن نظرة خاطئة ترد الخلاص إلى مجرد تطابق خارجي مع الشريعة أو مع الأمر الإلهي، والأمر الإلهي يتطلب من الإنسان بالضبط ما هو أكثر الأمور تضاداً مع طبيعته الجسدية، أي يتطلب منه التخلي الكلي عن الملذات الحسية لأثرته الطبيعية، وإذن، حينما تولِّد النزعة المحافظة الخوف عند الإنسان، فهي لا تستطيع أن تؤدي إلى نتيجة من النتائج، غير قتل كل عفويته وكل حبَّه أو مثلهما، ولا تستطيع أيضاً أن تشجع لديه غير الرياء والمساومة الرخيصة. وإذا لم ندخل في حسابنا أن الخلاص كان يقوم على مثل هذا التشدد في حدود الدين، كانت الضمائر الأكثر

وسواساً والأكثر تشدداً هي بالضبط التي ستشعر بأنها يائسة إلى أبعد حدود اليأس، وبعيدة عن الطمأنينة إلى أقصى حدود البُعد. أفلا يكمن في هذا على وجه الدقة، هذا المعنى الذي كانت تحمله في نظر «مارتن لوثر» كل تجربته للحياة في الدير؟

صحيح أن الكنيسة أضافت ما لتناول الأسرار الدينية من نجوع عُلوي إلى ما في الأعمال من نقص، وهذه هي النقطة الثانية من نقاط طريقة الخلاص التي سيُنقدها «لوثر». إنه يأخذ على «سحر تناول الأسرار الدينية» ما يذهب إليه من تمثيل الأسرار الدينية بعوامل مادية خالصة تعمل «من خارج»، على حين أن النعمة الإلهية لا يمكن نيلها إلا «من داخل»، بتقبل داخلي تماماً.

تَبدّى هذا الكشف الحاسم لفكر «لوثر» أثناء قراءته نص من نصوص القديس بولس، حيث وجد الجملة التالية «يحيا البار بالإيمان»، (فصحّح «لوثر» ذلك بقوله: «يحيا بالإيمان وحده»). وعن هذا الإشراق صدرت عقيدة «التسويغ بالإيمان». إذ إن الإيمان وحده كان بإمكانه أن يحل لهذا اللاهوتي الناشئ التناقض الذي اصطدم به بحثه الشاق. فمن ناحية أولى، هناك العدالة الإلهية التي تتطلب طاعة مضادة للطبيعة، فهي تقضي وتعاقب. ومن ناحية أخرى، هناك الله الذي يتطلب من الإنسان طاعة واثقة وتلقائية تستلهم المحبة.

فكيف يمكن التوفيق بين أمور لا تقبل التوفيق؟ - بالإيمان. فلنفهم جيداً أن الشريعة التي أنزلها الله لا تنحصر غايتها على الإطلاق في إيجاد تطابق بين الإرادة الإنسانية والأمر الإلهي، فهي لا تسعى إلى الحصول على الطاعة بالقوة، بانتزاعها من الإنسان المتمرد هذه النتيجة، أو هذا التخلي، أو هذه الإماتة، أو هذا التسليم، إن حكمة وجودها تكمن في مجرد كشفها عن العصيان، وفي الإيحاء إلى الإنسان بفساده الذي لا تُجدي فيه المعالجة، و في الانتهاء به إلى القنوط من نفسه، كي يعترف أن خلاصه لا يمكن له أن يتم على مستوى إرادته الخاصة، وإنما على مستوى النعمة الربانية على وجه

الخصوص، فهو عاجز عن أن يتبرأ من فساده، ما لم يصبح إنساناً آخر غير الإنسان الذي أراد المعصية وأحبّها. في هذا يكمن سحر «النزعة الإيمانية» التي ليست مجرد عون إلهي متناسب مع الاستحقاقات، بل هبة مجانية دائمة، بل إنه الأحرى بها أن تكون إقامة للتحكم الإلهي في مكان الإرادة الإنسانية. وتلك عملية يشاهدها الإنسان وهو في حال من السلبية المطلقة، فالإنسان هو العدم، والله هو كل شيء، وأمام هذه الهُوّة الفاغرة التي ليس لها قرار، لا يتلاشى كل استحقاق شخصي فقط، بل يتلاشى أيضاً كل وسيط، وكل سلطة، وكل طغمة متوسطة.

إننا نرى في أي شيء ينفصل سلفاً اللاهوت اللوثري عن الفكر السكولاستيكي، هذا الفكر الذي يعطي العقل والحرية الإنسانيين نصيبهما من الوجود. كانت المسألة الأساسية في نظر الفكر السكولاستيكي هي مسألة معرفة الله مطروحة ضمن إطار الفلسفة التقليدية، أي مسألة اللوغوس لدى أفلاطون، أو مسألة العقلانية الأرِسْططاليّة. أما «لوثر» فقد وضع «الإيمان» وهو مبدأ غير المعقول في مقابل «المعرفة» والتي هي مبدأ المعقول. فـ «الإيمان» لا يتضمن معنى «المعرفة» إطلاقاً، فهو قبل كل شيء طاعة سلبية لنداء الله وإرادته، معبّراً عنهما في كلامه، والمؤمن اللوثري يجد يقينه الداخلي خاصة في كلام الله وفي ندائه الشخصي، لا في منظومة منطقية من الحقائق، ولا في سلطة خارجية تمثلها الكنيسة. لقد غزا «الإصلاح» اللاهوت الأفلاطوني الأرِسططالي في القرون الوسطى، تماماً كما غزت الشعوب الجرمانية المتبربرة الحضارة اليونانية الرومانية[1].

(1) يوليوس شميدهاوزر julius Schmidhauser في كتابه: الكفاح في سبيل مملكة الروح Der Kampf um das geistige Reich، همبورغ عام 1933.

ومع ذلك لم يخطر ببال اللاهوتي الشاب لحظة واحدة، أن في وسعه التبشير بتعاليم مخالفة لتعاليم العقيدة الكاثوليكية، بل لقد كان الأمر بالإضافة إليه مجرد مسألة لها علاقة بالمنهج، ولا تمس مضمون العقيدة ذاته في شيء. ولذلك لم تكن المقدمات العقيدية هي التي أدت إلى «الإصلاح» (فقد سبق للكنيسة أن تحمّلت عدداً من ضروب التجديد الأخرى)، بقدر ما أدّت إليه النتائج العملية التي كانت متضمنة فيها، بل إن الأمر لم يكن يعدو -بحسب ما قاله البابا في ذلك الحين- أن يكون «نزاعاً بين الرهبان» محصوراً في دائرة ضيقة من رجال اللاهوت، حينما حدث الحادث المبشِّر بما كان مُقدّراً وهو النزاع حول بيع الغُفرانات، وقيام أحد آباء الكنيسة وهو «مارتن لوثر» أستاذ اللاهوت بلصق إعلان على باب كنيسة قصر «فتنبرغ» [1] يتضمن القضايا الخمس والتسعين الشهيرة في الحادي والثلاثين من تشرين الأول 1517، وهو التاريخ الذي أصبح من المتفق عليه أن يُعد تاريخ ميلاد «الإصلاح».

وبفعل ذلك خرج النزاع من نطاق المختصين ودخل في النطاق الشعبي، فأصبح قضية العمر المثيرة والملحّة التي تلقّفتها أهواء الجماهير، وعندئذٍ أصبح المرء يرى موجة من القومية التي تمقُت الأجنبي تنتشر في ألمانيا. فمن حقد على البابوية إلى حقد على «النزعة الرومانية» والطُغمة «الرومانية» والكنيسة «الرومانية» والأجهزة «الرومانية». وقد تولّد عن ذلك عدد من الصيغ والمطالبات أخذ ينتشر بنوع من التوالد التلقائي، فأصبحت «الحرية الإنجيلية» الألمانية توضع في مقابل الطُغمة الرومانية وطغيان الأكليروس، وقوبل «الإخلاص» و«الضمير» الألمانيان «بالدبلوماسية» الإيطالية

---

(1) فيتنبرغ Wittenberg مدينة من مدن بروسيا في ألمانيا. كان فيها كنيسة تضم جامعة دينية شهيرة، تعلّم فيها «لوثر»، وأصبحت ذات شهرة عالمية، منذ أن لصق على بابها إعلانه المتضمن قضايا «الإصلاح». (المترجم).

و«المراوغة» الفاشية. وقد نال المُصلِح الشاب أيضاً كثيراً من التعاطف الذي انتشر في طبقات المجتمع المختلفة، مثل فرسان الإمبراطورية ومدنها وجامعاتها وفلاحيها ورجال كهنوتها الصغار إلخ... الذين تجمعوا حوله ورافقوا موكبه أثناء رحلته الظافرة تقريباً إلى «فورمس»[1]، حيث دعاه الإمبراطور إلى المثول أمام المجمع الجرماني (1521).

ومع ذلك، لنعترف أنه من الظلم لـ «لوثر» أن نُحمّله تَبِعَة هيجان أهواء الجماهير. إذ إنه ما من شيء أكثر خطأ من أن نتخيل أنه حدد لنفسه -عن سابق تصور وتصميم- مهمة القيام بدور المدافع عن حقوق الشعب، بل حتى مهمة القيام بدور «المُصلح». فهو لم يذعن لـ «مصيره» إلا تحت تأثير الأحداث، بل إن مسيره إلى «فورمس» كان أشبه ما يكون بـ «هرب إلى الأمام»، كما لاحظ ذلك بعضهم بحق[2]. والحقيقة أنه لم يبدأ من فكرة ألمانيا ليجعل الدين في خدمة الدعارة القومية، بل لقد كانت فكرته الدينية - خلافاً لذلك - هي التي أيقظت حالاً في ألمانيا استجابات شعبية ودفعته فيما بعد إلى توجيه النداء إلى العاطفة الدينية لدى مواطنيه في سبيل فصلهم عن روما على وجه أحسن (ولاسيما في رسالته «نداء إلى النبلاء المسيحيين من ذوي الجنسية الألمانية»). بيد أنه كان ينوي أن يحصر عمله حصراً دقيقاً في المجال الروحي، فرفض السند المسلّح الذي قدّمه إليه بعض ذوي الرؤوس النارية، الآخذين بالقومية المحاربة للبابوية مثل «أولريش فون هوتن»[3] فارس الإمبراطورية النزاع إلى الشغب والمقاتلة.

(1) فورمس Worms مدينة من مدن ألمانيا. (المترجم).

(2) لوسيان فيفر: مارتن لوثر أحد المصاير (المرجع المذكور).

(3) أولريش فون هوتن Ulrich von Hutten أديب ولاهوتي ألماني (1488-1523) اشتهر بمهاجمته الأمراء والأساقفة والبرجوازيين والشعب، في بداية عهد الإصلاح في ألمانيا. (المترجم).

ومن جهة أخرى، فقد انتهى الحكم عليه وحرمانه من حقوقه المدنية، وما تلاهما من حجر مؤقت عليه في قصر «فارتبورغ»[1] (1521 - 1522)، إلى وضع حد مفاجئ لسيرته من حيث هو بطل شعبي وثائر مهيج، هذه السيرة التي لم يلتزمها عن طيب خاطر. ومنذ ذلك اليوم، أفسح هذا المهيج المكان نهائياً أمام المصلح الذي توطّدت في نفسه نوازع محافِظة ومتسلِّطة واضحة.

* * *

وقد اعتقد بعضهم مخطئاً، أنه وجد في مذهب «لوثر» صيغة مسبقة لحرية الضمير، بل إن بعضهم ليخلط في أغلب الأحيان بين اللاهوت اللوثري القديم وضرب من ضروب البروتستنتية المعتدلة ذات الصيغ المتحررة في كثيرٍ أو قليلٍ، التي جددتها فلسفة القرن الثامن عشر تجديداً كليّاً. أما الحرية التي كان «لوثر» يطالب بها للمؤمنين، فقد كانت على الخصوص حرية الدخول مباشرةً في علاقة مع الله، من دون أي وساطة إنسانية، عن طريق قراءة كلام الله والتأمل فيه. ففي محل سلطة التقاليد والطغمة الكاثوليكيتين، أقام «لوثر» على هذا النحو سلطة الكلام المكتوب المعصومة، سلطة التوراة الموحى بها حرفياً، ولكن مبدأ السلطة ظل قائماً، وقد انتقل من موضعه مجرد انتقال. لقد خلّى «الحكم الإلهي» مكانه لـ «حكم التوراة» اللوثري، الذي انتهى به الأمر إلى نوع من «الأرثوذكسية» ذي وثوقية أصلب من تقاليد الكنيسة المرنة والحية.

وإنه لأبعد ضلالاً من ذلك أيضاً، رأي أولئك الذين رأوا في «إصلاح لوثر» مذهباً ملائماً للروح المتحررة أو الديموقراطية الحديثة. فما حدث هو خلاف ذلك بالضبط. والواقع، أن مسألة خطيرة قد طُرِحت على هذا «المصلح»، فبعد أن نادى بـ

(1) فارتبورغ Warburg حصن في ساكس فيهار في ألمانيا. (المترجم).

«الكهنوت العالمي»، وهدم طغمة[1] «الكنيسة الرومانية»، كان يجب عليه أن ينتهي منطقياً إلى نوع من التنظيم الحر تماماً، وإلى نوع من التنظيم الديموقراطي للجماعة الدينية إن صحّ القول، فعلى أقل تقدير كان يتوجب على الأبرشية المنعزلة، أن تتمتع بحق اختيار راعيها، وواجب تدبير أمور الإنفاق على الشعائر الدينية، والتثقيف الديني، وإسعاف المرضى والمساكين. وعلى هذا النحو كان بإمكان نظرية ديموقراطية أن تتخلص من المقدمات اللاهوتية التي أتى بها «الإصلاح»، كما حدث من ناحية أخرى في البلاد التي سادت فيها الصيغة الكلفانية[2] للبروتستنتية. ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو بالإضافة إلى ألمانيا اللوثرية، إذ إن «لوثر» أوكل مهمة الحفاظ على الروح الدينية وحماية الإيمان، وإقامة شعائر العبادة الجديدة، إلى السلطة الزمنية التي كان يمارسها الأمراء الألمان (والتي كان القديس بولس يدعوها «الراعي»).

ومما لاشك فيه، أن تجربة «المصلح» الشخصية كان لابد لها من أن تدخل في هذا القرار إلى حد ما. فبعد أن انفك عن سلك الكهنوت، وطُرد من الإمبراطورية، وجُرّد من حقوقه المدنية، وأصبح يعيش على هامش الحياة الشرعية، ظل يريد الحياة مع ذلك، لا حياة الرجل البوهيمي، ولا حياة الثائر، ولا حياة الناسك، بل الحياة الشريفة والسَويّة والبرجوازية. فاتخذ لنفسه زوجاً، وأسّس بيتاً، وربّى أطفالاً، وكتب وصيته. ولكن زواجه كان لاغياً، وأبناءه كانوا غير شرعيين، ووصيته كانت غير ذات قيمة، سواء في نظر القانون الكنسي، أم في نظر قانون الإمبراطورية، أم في نظر القانون السكسوني. أما المصدر القانوني الوحيد الذي كان بإمكانه أن يلجأ إليه، فقد كان سلطة

---

(1) Hiertarchie.

(2) نسبةً إلى «كلفان» Calvin وهو مصلح ديني (1509-1564)، قام في فرنسا وسويسرا بحركة إصلاحية شبيهة بالحركة التي قام بها «لوثر» في ألمانيا. (المترجم).

حاكم الإقليم الشخصية ومشيئته، سلطة «فريدريك الحكيم» أمير «ساكس» وناخبها[1]. فمنذ أن أعلن «لوثر» قضاياه الخمس والتسعين حتى وافاه أجله، لم يعِش إلا بفضل هذا الأمير، إنه لم يجد له سنداً آخر غيره في هذا العالم. لقد كان إيمانه الديني يعتمد على كلام الله، وكان شخصه المدني يعتمد على مشيئة أميره.

وهنالك تجربة أخرى لا تقل في قطعيتها عن تلك، فقد شهد - والإمبراطورية في إبان انحلالها- هيجان الأهواء كلها وكل ضروب العصيان، بل لقد كان هناك أمرا أشد خطورة من ذلك، وهو أن الفلاحين الثائرين والأشياع الفوضويين قد أعلنوا جميعاً انتسابهم إلى ما بشّر به من مبادئ «الحرية الإنجيلية» و«الكهنوت العالمي». ألم يقل إنه لا يعترف بسلطة أخرى غير سلطة التوراة؟ ولكن الفلاحين الثائرين لم يزعموا شيئاً غير أنهم يقيمون «البنود الاثني عشر» الشهيرة لمنهاج مطالباتهم التخريبية، على هذه السلطة من نصوص التوراة والنبوءات الواردة فيها. وعليها اعتمد أيضاً المنادون بتجديد العماد من أتباع «توماس مونتسر»[2] - وأسلحتهم بأيديهم- في سبيل إقامة مملكة الله على الأرض، وقد تجسدت في نوع من الشيوعية ذات السلطة الإلهية. وقد ثارت ثائرة «لوثر» حينما رأى عمله الإصلاحي وقد تشوه هذا التشويه، من قبل بلاشفة عصره. فأوقف بالقوة التيار اليميني، وانفجر صاخباً ضد مجندي الفوضى،

(1) كان أمراء المقاطعات الهامة في ألمانيا هم الذين يحق لهم انتخاب الإمبراطور، وكان عددهم سبعة في أيام «لوثر»، ويدعى كل منهم ناخباً. وكان «فريدريك الحكيم» أمير مقاطعة «ساكس» واحداً منهم. (المترجم).

(2) توماس مونتسر Thomas Münzer مؤسس شيعة المنادين بتجديد العماد الذين رفضوا تعميد الأطفال وقصروا العماد على من يدخلون في مذهبهم، بعد اعتناقهم له. ومن هنا أتت تسميتهم. ولكنهم كانوا علاوةً على ذلك، يُنادون بالشيوعية وتعدد الزوجات. (المترجم).

واستنجد بقوى النظام وحدها في الإمبراطورية، تلك القوى التي سبق له أن كسبها إلى صف «الإصلاح» جزئياً من قبل، أي الأمراء الألمان.

وبذلك تعدّلت العلاقات بين الكنيسة والدولة، بين المجتمع الديني والمجتمع السياسي والمدني، تعديلاً عميقاً. وإذا شئنا أن نتكلم بلغة القرون الوسطى، قلنا إن هذا التعديل قاد العلاقة القائمة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية. كانت الكنيسة في القرون الوسطى مستقلة عن الدولة، فكان لها تنظيمها وطغمتها وقانونها الكنسي ونظامها المالي، الخاصة بها. وكانت من بعد «عالمية» مترفعة عن الفروق القومية والسلطات الزمنية المتغيرة. ولكن الكنيسة اللوثرية انطبعت - خلافاً لذلك - بطابع «الإقليمية» و«المذهبية» وانصاعت لوصاية الدولة التي أخذت تنظّم الشعائر الدينية، وتمارس الرقابة، وتعيّن الكهنة، وتدفع رواتبهم، وتحمي العقيدة. وبذلك فوّض أمر حق الإصلاح والسلطة الأسقفية إلى الأمراء ذوي السيادة المطلقة يمارسونها داخل حدود ممالكهم، فلم يكن لهم من قضاة يحاكمونهم غير ضمائرهم، ولم يكونوا مسؤولين إلا أمام الله، بل لم تكن هناك فوقهم أية محكمة روحية، ولم يكن هنالك ما يجبرهم على ممارسة شعائر الدين، أو اللجوء إلى موجّه روحي، بل لم يكن هناك ما يجعلهم في خوفٍ من صواعق الكنيسة. وإذا اقتضى الأمر تحديد العقيدة، أو إيجاد صيغة دينية من صيغ الوفاق أو السلام، فقد كان الأمراء العلمانيون أنفسهم هم الذين يتشاورون في ذلك في مجمع لهم يعقدونه في «أوغسبورغ»[1]. لقد اتخذوا لهم - فيما يتعلق بالعقيدة - مجلس شورى من رجال اللاهوت، أي من أساتذة اللاهوت الذين كانوا يدعونهم إلى اجتماعات محكمة العقيدة. وعلى هذا النحو استطاعت الجامعة، أو كلية اللاهوت

---

(1) أوغسبورغ مدينة من مدن بافاريا إحدى المقاطعات الألمانية. (المترجم).

البروتستنتي على الأقل، أن تقوم بفضل اللوثرية، بدور واسع في حياة ألمانيا الدينية. لاشك أن الوهم بوجود كنيسة عالمية، هي جماعة «غير منظورة» من المؤمنين، ظل قائماً من الناحية النظرية، ولكن المرء لم يكن يرى في الواقع غير عدد من المذاهب الدينية المختلفة المحصورة في ممالك مختلفة. وعلى هذا النحو، أحلّ الإصلاح اللوثري مبدأ المذهبية والإقليمية محل مبدأ العالمية الكاثوليكية، وأقام مبدأ سلطة الأمراء المطلقة بدلاً من تفوق السلطة الروحية على السلطة الزمنية.

وذلك لأن هذه النزعة في السلطة المطلقة هي صفة صوفية في نظر «لوثر»، فهي سُنَّةٌ إلهية، و«كل سلطة فهي فيض من الله»، وهي كذلك، لا لأن الكنيسة اعترفت بها وثبتتها، بل لأن الله ذاته هو الذي استنَّها مباشرةً ومن دون الكنيسة، في سبيل تحقيق خطّته الخلّاقة في العالم. وعلى هذا النحو، يُلِح «الإصلاح» اللوثري على سلطة المحاكم الإلهية، ويراها سُنّة صادرة عن إرادة الله صدوراً مباشراً. إن للسياسة ضروراتها ومبادئها وقواعدها، بل حتى أخلاقها الخاصة بها، وهي أمور لا يحق للدين أن يتدخل فيها، وما يخلع صفة الألوهية على الحاكم ليس تمثيله للحق والعدل والمحبة، بل حيازته القوة. أما «لوثر» فكان يفضل أن يقول «حيازة السيف» - السيف الذي وضعه الله بين أيدي الأمراء، ليحاربوا به «الشيطان»، أي ليعاقبوا الانشقاق والتمرد والفوضى. ولكن السيف لا يرحم أبداً، ففي تعريفه يدخل معنى القساوة والبتر. صحيح أن الكنيسة المسيحية تبشر بالمحبة والصفح عن الإساءة والسلام، أما الدولة فينبغي لها أن تفرض السلام، وهي لا تستطيع ذلك إلا بالقسر والسيف والحرب، فإذا كانت الدولة محاربة، وبدت قاسية ومستبدة، فهذا ليس ذنبها، بل ذنب الوضع الفاسد الذي يعيش فيه العالم. وإذن - فالمسيحي من حيث هو مؤمن- يعيش في ملكوت اللطف الرباني غير المنظور، ويمارس أخلاق المحبة والصفح، ولكنه -من حيث هو عضو في دولةٍ ما، بل

من حيث هو خاضع للسلطة على نحو أصح- ينبغي له أن يتخذ موقف الخضوع المطلق، والطاعة العمياء، تجاه السلطة التي أقامها الله، وهو -من حيث هو كذلك- لا يعرف من أخلاق غير أخلاق تحقيق رسالته، وتحقيق وظيفته، وتحقيق «عمله» تحقيقاً دقيقاً، سواء أكان أميراً أم قاضياً أم جندياً أم جلاداً، فما من مكان هنا لـ «اعتراض الضمير». إننا نعرف الرسالة الشهيرة التي ثارت فيها ثائرة «لوثر» على «عصابات الفلاحين المتمردين من القتلة والسالبين»، والتي رسم فيها للأمراء الألمان سلوكهم، كان ينبغي لهم أن يحاولوا للمرة الأخيرة أن يودوا المتمردين الضالين إلى الصواب، ولكن إذا مُنيت هذه المحاولة بالإخفاق، فليلجأوا إلى أقسى ضروب الانتقام، فالإنجيل يأمر بذلك: «اِضرب بالسيف، واسحق، واخنق، بقدر ما في وسعك. فإذا قُدّر لك أن تفقد رأسك، فذلك خير لك، فلن يصيبك أبداً موت أجمل من هذا الموت، لأنك ستموت مخلصاً لكلام الله، وفي سبيل محبة أخيك».

* * *

إننا نجد في مذهب «لوثر» مزيجاً غريباً من الصوفية والفظاظة، ومن النزعات الرجعية وضروب التجديد الجريئة.

ولكن «لوثر» بقي في بعض جوانبه رجلاً يمتّ إلى القرون الوسطى، وكان ذلك أولاً بتشاؤمه الأخلاقي العميق، الذي جعله لا يرى في الطبيعة الإنسانية إلا الفساد والخطيئة. لقد كان العالم في نظره ممثلاً لمملكة إبليس، بل لـ (نُزُل الشيطان)، إذا جاز لنا أن نستعمل تعبيره البديع التصوير. فإذا هدم هذا المصلح فكرة نذر الحياة للدير وعزوبة الرهبان، فهو لم يفعل ذلك قط -كما اعتقد بعضهم- تسليماً بحاجات الطبيعة الإنسانية والحياة الشهوية، بل لأن الأسرة مؤسَّسة إلهية في نظره، ولأن الإنسال واجب ديني. زد على ذلك، أن الزواج كان بمثابة مدرسة في الكمال الأخلاقي، وإنكار الذات أيضاً، بل

بمثابة «صليب» ينبغي للمسيحي أن يأخذه على عاتقه. لم يكن هناك من ازدواج أخلاقي: أخلاق تنسُّكية نجدها في العزوبة والانقطاع الرهباني، وأخلاق تلاؤم مع روح العصر نجدها عند العلمانيين، بل كل ما هنالك أخلاق واحدة وحيدة، تأمرنا بالدفاع عن المركز الذي وضعنا الله فيه، وبالنفاذ بالروح الإنجيلية إلى الواجبات التي تفرضها علينا أعمالنا أو وظائفنا، أي حِرَفنا. إن الأخلاق اللوثرية - بحسب كلمة «تزولتش» [1]- تحارب نزعة النُّسُك التي تسعى إلى إخراج الإنسان من حياة عصره، ولكنها تقيم من ناحية أخرى نزعة نسك جديدة في داخل حياة العصر، ومع ذلك تبقى غاية حياة المسيحي مُعلّقة بـ «الحياة الأبدية» لا تحيد عنها. ألا نستطيع أن نلاحظ من ذلك أن كل ما في لاهوت «لوثر» يتعلق فقط بموت «المسيح» وبـ «التسويغ بالإيمان» الذي ينتج عنه بالإضافة إلى المسيحي، ولا يتعلق بتعاليم «يسوع» الخاصة بالأرض، ولا بتقليد الإنسان لحياة «المُنقِذ»؟ من هذا كان الجفاف المذهبي في هذا النوع من الأخلاق، وهذه الصرامة الباردة في هذا النوع من العبادة الذي لا يحمل في ذاته شيئاً من الشعر ولا الحنان ولا العذوبة. أما السبب الموجّه لتبشير «لوثر» فنجده في فكرة «الهلاك» التي استحوذت عليه كلياً، كذلك يتركز كل الجانب المؤثر في طقوس العُقدة اللوثرية في آلام المسيح، و في رؤية «إنسان الآلام»، وفي تضحيته الدامية.

وإذا كان «لوثر» من أبناء القرون الوسطى بحق، فهو من أبنائها أيضاً بالموقف العدائي الذي وقفه من الروح العقلانية، ومن روح التحرر الفردي الذي أتى به «عصر الإحياء»، ومن النهضة الجديدة التي نهضتها العلوم الطبيعية أيضاً. وإذا راسل «المصلح» الألماني بعض الوقت أنصار النزعة الإنسانية من الألمان - وخاصةً «أراسموس»- فإن

---

(1) ترولتش Troeltsch في كتابه: المحولون الاجتماعيون للكنائس المسيحية Soziallekren der christlichen Kirchen.

تحالفه معهم لم يكن إلا لمدة قصيرة، وقد استلهم فيه بواعث المجادلات القلمية الخالصة. ولأن طرائق النقد الجديدة التي كان يطبّقها النقاد على نصوص التوراة، كانت تتيح لـ «لوثر» أن يوجه بعض طعناته اللاذعة المثيرة لرجال اللاهوت الكاثوليكيين، الذين ما زالوا يستشهدون بنصوص الترجمة اللاتينية للتوراة المعترف بها وحدها من قِبَل الكنيسة. ولكن أية هُوّة كانت تفصل بين لاهوت «لوثر» وحِكمة مفكرين من أمثال «أراسموس» ذات النزعة الإنسانية! كان مبدأ المذهب الإنساني القائل: «إن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً» على طرفي نقيض مع العقيدة اللوثرية التي كان أول آثارها هو إبطال «المقياس الإنساني» في سبيل إحلال «المقياس الإلهي» محلّه ضبطاً. ولا تَسَل عما كان ينادي به هذا المصلح من زراية بالعقل - هذا «العاهر» كما كان يقول عنه- ومن زراية بالحكمة الإنسانية الخالصة، بما فيها من إيمان بنور «العقل» وبصلاح الطبيعة الإنسانية، وبحرية الإرادة الإنسانية خاصةً، هذه الإرادة التي هي إرادة غير نافعة وغير ناجعة على حدٍّ سواء، والتي لا تعدو أن تكون حريتها حرية عدم اكتراث، في حين كان «لوثر» رجل «المصير المكتوب» والعبودية المتطرفة. وقد انتهى في بحثه الشهير «الحرية المستعبدة» - الذي ذهب فيه مذهباً مخالفاً لمذهب «أراسموس» (1525)- إلى هذا الإحراج: «إما أن تكون عبداً للخطيئة، وإما أن تكون خادماً لله».

وأي تضاد يمكن لنا أن نجده بين هاتين الصورتين: صورة صاحب النزعة الإنسانية، وصورة «المصلح»! لقد كان أحدهما نموذجاً للعالم المحقق، والأديب المتجول في بلدان العالم، والدبلوماسي الذي تهمّه علاقاته الناجحة وشهرته العالمية، ذي المزاج الذي تُمكن إثارته بدلاً من دفعه إلى القتال، والذي تمرّس بتدقيقات الجدل ورهافات التهكم. لقد كان ذوو النزعة الإنسانية من أمثال «أراسموس» يحملون إلى جماهيرهم بعض التحليلات الأخلاقية اللطيفة، وبعض الخيالات الأنيقة، والهجاء اللاذع لضروب الجنون الإنساني، ولكنهم ظلوا أمام مسائل عصرهم المقلقة لا يحيرون جواباً، فانضوى بعضهم في آخر الأمر

تحت لواء «الإصلاح»، وبقي بعضهم الآخر في حجر الكنيسة، مستسلماً بعض الاستسلام لما تأتي به الحوادث. أما «لوثر»، فقد كان - خلافاً لذلك - يمثل قوة شعبية كبيرة، وهو ذو الطبع الميال إلى المقاتلة والعناد، والمفتون بتحمل المسؤوليات، والمتعطش إلى السلطة. لقد ترجم «كلام الله» إلى لغة الشعب، وقد منحه حرمانه من الفكر النقدي والمرونة الدبلوماسية بالذات، قوة لا تقاوم. فقد كان إنسان العنف المقدس، لا الإنسان المعتدل، وكان «الصوت» العالي المدوّي ملء سمع عصره بأكمله.

وشبيه بذلك لاهوته الذي هو لاهوت محارب للنزعة العقلية والنزعة الإنسانية في أعمق أعماقه. فبين عالم «العقل» وعالم «الإيمان» تفغّر بفيها هُوّة أبدية. فليس «العقل» المنطقي أو البحث عن «الحقيقة» الأهمية هو الذي يجعل من المرء مسيحياً، بل هو الإيمان وحده، والإيمان ليس تسليم «العقل» بـ «الحقيقة»، بل هو نزعة حركية حيوية تبدأ من الحاجة إلى الخلاص، ومن تشاؤم أخلاقي عميق. أما التفاؤل «النظري» الناتج عن «العقل» فهو «منكر» بالإضافة إلى الله، فلو كان بإمكان «العقل» أن يكون كافياً لكان عمل الله في الخلاص فضلة زائدة! ونتيجة لذلك فقد أعلن «لوثر» «أرسطو» خصمه الكبير الذي اغتصب «كنيسة المسيح» . وقد كتب عام 1518 ما يلي: «أعتقد أنه يستحيل علينا إصلاح «الكنيسة»، إذا لم نبدأ باستئصال جميع «القوانين» و«المراسم» الكنسية، وجميع اللاهوت السكولاستيكي والفلسفة والمنطق -كما نراها مزدهرة اليوم- من جذورها، في سبيل إحلال أمور أخرى محلها».

فاليقين والاطمئنان اللذان يبلغهما العقل خادعان، والله لا يهمه أن يعرفه العقل، فهو القدرة الكلية. إنه «اللُجّة» في كي يتمكن المرء من سماع نداء الله - الذي هو نداء شخصي تماماً، لا حقيقة غير شخصية - ينبغي له أن يشعر بضيقه المطلق وعدمه. فما يميز الإيمان اللوثري هو رغبته في تملك الله، فالله من أجل الإنسان، والمسيح مات من أجل

الإنسان. يقول «لوثر»: «لو أن الله كان جالساً وحده مثل حطبة في السماء، لما كان الله». وذلك لأن الإنسان إذا كان عدماً أمام الله، فالله -خلافاً لذلك- لا يمكن أن يكون الله من دون الإنسان، كما أن السيد ليس سيداً من دون خَدَمه، ولا الأب أباً من دون أولاده.

لقد كتب «توماس مان»[1] ما يلي: «لا يصل الألماني إلى الله إلا بعد أن يحطم العقيدة، ويشعر ببؤس العدم. ولا يصل إلى الحياة الاجتماعية، إلا بعد أن يجتاز هوّة العزلة. ولا يصل إلى الصحة إلا بعد أن ينقب إلى النهاية في المرض والموت». إننا نجد في هذا نوعاً من الجدل مميزاً للتفكير النظري الألماني كل التمييز، وهو ينهج -بعد نوع من الأزمات الداخلية - نهجاً انقلابياً، إذ يستخلص الإثبات من النفي، ويحول الحرمان إلى وفرة، والأسى إلى انتصار، والرجس إلى براءة، والبلبال القلق إلى ثقة لا تتزعزع. وتلك هي معجزة الإيمان اللوثري. ونجد فيه أيضاً سر «قلب القيم» الذي تكلم عنه «نيتشه» فيما بعد.

وإذا نظرنا إلى الأمر من قرب وجدنا أن هذا «الإيمان» يتجاوز الأخلاق أو وجدناه «خطيئة أقوى» Peccate fortifer كما كتب «لوثر» إلى «ميلنكتون»[2]، الحكيم المتزمّت. فالأمر ليس ابتعادنا بحكمة عن الشر، بقدر ما هو في تخليصنا مرة وللأبد، من هذا التعارض المتسلط والمرهق الذي يدل على أننا ما زلنا بعيدين عن امتلاك الإيمان امتلاكاً كاملاً، وعلى أننا ما زلنا غير متوحدين توحداً تاماً بـ «الإرادة» الإلهية، ولا مشاركين في لطفها، ولا في قدرتها الخلاقة (لأن الشر ربما كان ضرورياً للخلاص ولتحقيق ما رسمه الله، بقدر ضرورة الخير).

---

(1) توماس مان Thomas Mann روائي ألماني معاصر (1875-1955). (المترجم).

(2) هو فيليب شفارتز ارد Philippe Schwartz Erd الملقب بـ «ميلنكتون» Mélanchthon عالم ولاهوتي ألماني (1497-1560). كان صديقاً مخلصاً لـ « لوثر» ولحركة «الإصلاح». (المترجم).

هذا ما يميز لاهوت «الإيمان» من لاهوت «المحبة». إن أحدهما يستبعد الآخر، ولكن أولهما أعلى من ثانيهما. وقد صاغ «لوثر» نفسه هذين المظهرين من المسيحية، في القضيتين الأساسيتين اللتين سجلهما في رأس بحثه عن «حرية المسيحي»، حيث نقرأ:

«إن المسيحي هو صاحب جميع الأشياء وسيدها، ولا يخضع لأي شخص كان». وهذا تعريف «الإيمان».

ونقرأ بعد ذلك:

«إن المسيحي هو الخادم المطيع لجميع الأشياء، وهو يخضع لكل ما في العالم». وهذا مبدأ «المحبة».

بيد أن «المصلح» يقدم القضية الأولى على القضية الثانية، إذ إن «الإيمان» وحده هو الذي ينقلنا إلى العالم السماوي والإلهي، في حين أن «المحبة» تمسكنا في العالم الإنساني والأرضي، وتسترقّنا بآلاف الارتباطات وآلاف العبوديات في الحياة اليومية. يقول «لوثر»: (إنني لا أكفّ عن تكرار أن «الإيمان» هو الذي يجعل منَّا أسياداً، في حين أن «المحبة» تجعل منَّا خَدَماً. وسأصلُ في كلامي إلى حدّ القول: إننا نصبح بـ «الإيمان» آلهة). والملكية والسيطرة و«السلطان» هي الحد النهائي. و«الإيمان» يجعلنا ننتصر على جميع أعدائنا، ويحررنا في الوقت نفسه من كل العلائق الأرضية. أليست نزعة السلطة الدينية هي النزعة الصاخبة في جوقة «لوثر» الشهيرة؟ فلنتذكر الأبيات الأخيرة من المقطع الأخير: «فليأخذوا كل وجودنا، أجساداً وممتلكات، شرفاً ونساءً وأطفالاً! وليبارك الله لهم بذلك! فهم لن ينالوا من ذلك نفعاً، ولابد للـ «سلطان» أن يبقى لنا!».

أية قدرة على الاستنفار نجدها في هذه الصوفية اللوثرية، التي هي صوفية «الإيمان»، والتي يدوي غناء انتصارها مثل دوي تحدٍّ موجّه إلى العالم أجمع. لقد أثار

«لوثر» الحرب الروحية الكبيرة التي حطمت النزعة العالمية للمجامع المسكونية التي كانت تقيمها «الكنيسة» و«الإمبراطورية». ولكن «الإيمان» الجرماني ظل قائماً، ولكنه لم يرتبط بفكرة «العقل» وفكرة «الحق» وفكرة «الإنسانية» التي أتى بها «عصر الإحياء» أكثر مما كان مرتبطاً من قبل. لاشك أن «النزعة الإنسانية» و«الإصلاح» كانا متآزرين تآزراً وثيقاً في بداية الأمر. ألم تكن الحركتان تدل إحداهما كما تدل الأخرى، دلالة متوازية، على العود إلى الينابيع الأولى، وإلى النصوص الموثوقة، لما خلّفه «الفكر» القديم من ناحية، و«الإيمان» المسيحي من ناحية أخرى؟ ولكن هذا التحالف لم يكن غير تحالف مؤقت لا يتعدى بعض مسائل متعلقة بتفسير التوراة. الحقيقة تُقال: إن التناقض القائم بين «أراسموس» و«لوثر»، بين «صاحب النزعة الإنسانية» و«المصلح» كانت منذ البداية ذات دلالة شبه رمزية. وقد سيطر هذا التناقض على تاريخ الثقافة الألمانية كله، وكان يعاود الظهور في كل تحول من التحولات الحاسمة. أما روح «الإصلاح» اللوثري فقد اختلطت منذ البداية بالشعور القومي الألماني، فالنزعة القومية الألمانية هي النزعة اللوثرية الزمنية وقد انتقلت إلى المجال السياسي وبالعكس فكل فترات النزعة العالمية أو الأممية التي انتابت ألمانيا كانت تتوافق مع ضعف «الإيمان» ونوع من نزعة عدم الاكتراث بالدين.

الفصل الثاني

عصر التنوير

كان من النتائج المباشرة للـ «إصلاح» في ألمانيا أن تُركِّز كل الاهتمام بالتأمل على المسألة الدينية، وإن أصبحت الخصومات المذهبية واللاهوتية في المستوى الأول من مستويات الحياة الفكرية، وإن أدى هذا إلى تأخير قبول الروح الإنسانية الجديدة التي كان «عصر الإحياء» قد فتحها في مكان آخر من بلاد لم يمزّقها الصراع الديني هذا التمزيق، تأخيراً دام قرابة قرنين. لاشك أن «لوثر» كان قد شجّع على تأسيس المدارس، ودراسة اللغات القديمة، ونقد النصوص. فالجامعة - أو كلية اللاهوت البروتستنتنية على أقل تقدير- كانت مدعوّة إلى القيام بدور رئيسي متزايد في حياة ألمانيا الدينية والفكرية. وقد بدا التوسع بالتعليم حينذاك علامة من العلامات المميزة للبلاد، التي كانت قد ارتبطت بحركة «الإصلاح». أما الموسيقى فكانت -بين الفنون- محل تفضيل وعناية خاصين من قِبَل «لوثر». لقد كتب «المصلح»: «لقد كانت السيدة «موسيقى» عزيزة على قلبي في كل الأزمان، فهي لطف ربّاني ونسيبة قريبة للاهوت». وكان يقول أيضاً: «إن معلماً لا يعرف الغناء لا أريد أن أسمع أحداً يتكلم عنه!» لقد وجّه «لوثر» ثقافة مواطنيه الفنية توجيهاً فطريّاً نحو الموسيقى، وبتأثير استحثاثه خصّص «ميلنكتون» أربع ساعات للموسيقى في اليوم، في مناهج المدارس السكسونية. وقد

أدلى «توماس مان»[1] بهذا الصدد بالملاحظة التالية: «يُخيّل إليّ أن الأطفال السكسون كانوا يذهبون إلى المدارس في ذلك العصر فرحين حتماً. وقد حلّت الجوقة محل الغذاء الغريغوري[2] في الطقوس الدينية، فحلت الموسيقى الألمانية منذ ذلك العصر محل الكلمة مُعبّرة عن الروح اللوثرية وأصبحت تبعاً لكلمة لـ «توماس مان» «إن هذه الموسيقا، بتعدد أصواتها العجيب، وبمجموعاتها الجبارة، حيث يتحد النظام الصارم مع عفوية النزعة في تقلباتها المتعددة، لتقدِّم لنا صورة بارزة، ورمزاً حيّاً، تتعرف فيهما النفس الألمانية ذاتها، وكأنها تنظر إلى ذاتها في مرآة».

بيد أن هذه التربية اللوثرية كلها، سواء أكانت جامعية أم شعبية، فنية أم فكرية، لم تكن تسعى إلا إلى أمرٍ واحد، هو تلقين العقيدة وتقوية الإيمان. فإذا درس أحدهم اللغات، فذلك للتمكن من قراءة التوراة في نصها الأصلي. فقد كان للمدارس غاية وحيدة هي إعداد الناس للوظيفة التي وهبهم الله إياها، أي إعدادهم «للحِرفة» من حيث هي نظام مقدس. وإذا مارس بعضهم الفنون والموسيقى، فالفكرة المتوخاة من وراء ذلك هي إعطاء المثل الصالح أو الحث على الفضيلة وتمجيد الله. فالاهتمام الديني ينفي كل مصلحة دنيوية أخرى، سواء أكانت فنية أم فكرية. إذ إن كل شيء كان تابعاً لخلاص نفس المؤمن الخلاص الأبدي.

وهذا ما يفسر لنا ما اتصف به «الإحياء» في ألمانيا في أوائله على الأقل، مَن تعلّق

---

(1) توماس مان: تأملات رجل غير سياسي Betrachtungen eines Unpolitischen ويمكن للمرء أن يجد في هذا الكتاب صفحات رائعة من الموسيقى التي هي الفن القومي لألمانيا.

(2) نسبة إلى القديس «غريغوريوس» الأول (540–604) الذي تسنم مقاليد البابوية منذ عام 590 حتى عام 604، وكان من آثاره أن وضع طقوس القداس والترتيبات الدينية التي تنسب إليه. (المترجم).

بالنصوص القديمة وتحقيقها تعلقاً أسبغ عليه صفة أكاديمية ضيقة الأفق. فهو لم يجد في هذا البلد أية استجابة شعبية، بل بقي محصوراً في طائفة مغلقة من العلماء الذين كانت لغتهم - اللاتينية - غريبة عن الجماهير. أما تقبل النزعة الإنسانية - وقد كانت معوّقة باللاهوت اللوثري - فلم يحدث حقاً في ألمانيا إلا بعد قرنين، أي في القرن الثامن عشر. وقد حدث أولاً حدوثاً غير مباشر، عن طريق طويل مرّ في الأراضي الواطئة وفرنسا وإنكلترا (وقد أُطلِق على هذه المرحلة الأولى من مراحل التحرر الفلسفي اسم «التنوير»، أي «فلسفة التنوير»)، ثم حدث أخيراً حدوثاً مباشراً «بإحياء» مستمد من الينابيع القديمة ذاتها، فكان ذلك العصر الذهبي للكلاسيكية الألمانية.

وإذن، فـ «التنوير» ليس نتاجاً ألمانياً تلقائياً أصيلاً، كما هو شأن «الإصلاح»، بل إنه – خلافاً لذلك– يتفق مع طور من أطوار التأثير الأجنبي، ومع إمحاء العنصر القومي والشعبي والديني إمحاءً مؤقتاً، فهل بقي هناك شيء أيضاً من ألمانيا؟ من ناحية أخرى لقد خُرِّبت البلاد وأُتلِفت، واجتثَ القتلُ عدداً كبيراً من أبنائها من جراء «حرب الثلاثين سنة» فتحطم الرُّقي الرائع الذي ارتقته المدن الألمانية والحلف «الهنزي»[1]، وتخلّت الخطوط التجارية الكبرى عن المسالك البرية في قلب أوروبا، أي عن مسالك الأنهر الألمانية، لكي تتجه بالتدريج نحو الملاحة البحرية والملاحة عبر المحيط الأطلسي. ومن ناحية أخرى، فقد كانت مصبّات جميع الأنهر الألمانية الكبيرة تخص دولاً أجنبية مثل البلاد الواطئة وإنكلترا والسويد وبولونيا. أما المناجم فقد خربتها

(1) الحلف الهنزي نسبةً إلى مدينة هنزة الألمانية. ويعود هذا الحلف إلى عام 1241م حينما قامت بعض المدن الألمانية التجارية، وعقدت هذا الحلف لحماية تجارتها من قراصنة البلطيق من ناحيةٍ، ومن الأمراء المجاورين من ناحيةٍ أخرى. كان هذا الحلف يعد أربعاً وستين مدينة، لم يبق منها إلا ثلاث مدن فقط بعد حرب الثلاثين سنة. (المترجم).

الحرب، وانهارت صناعة النسيج بمزاحمة الصناعة الإنكليزية التي جددها استخدام الآلة. وفي بعض المناطق لم يعد الناس يحرثون الأرض، فعادت المستنقعات والغابات تغزو البلاد. ولم يُستفَد من هذا البلاء العام أحد غير الأمراء الذين استولوا - في أثناء انحلال الإمبراطورية المقدسة - على جميع الحقوق الملكية، وعلى جميع مصادر الجباية. وفضلاً عن ذلك، فقد رسمهم «الإصلاح» أساقفة على بلادهم، فأحاطوا أراضيهم بمتاريس من الحقوق الواقية، ومارسوا في داخلها نظاماً من أنظمة الاستغلال لكل ما خلّفه الأجداد. وبذلك تم تقسيم ألمانيا سياسياً ودينياً واقتصادياً، وقامت الدول الصغيرة بكل جمالها. وما تبقى من الحياة تركز حول بؤرتين من نوعين مختلفين: فمن ناحيةٍ، هناك البلاطات الألمانية الصغيرة - أي العواصم- حيث كان يسود الطراز الفرنسي المسمى بالرو كوكو وتقليد العادات والأزياء الفرنسية دون مراء. ومن ناحيةٍ أخرى، هناك «الجامعات» التي أصبحت فيما بعد مهاد روح جديد في النقد العقلاني، أُطلِق عليه اسم «التنوير».

خلافاً للإصلاح، لم يكن هذا الروح العقلاني ألمانياً، بل من أصل غربي. كانت فرنسا وإنكلترا هما اللتان صدّرتاه إلى ألمانيا، فصدّرت إحداهما الفلسفة الديكارتية[1] وصدّرت أخراهما العلم النيوتوني[2] واختبارية «لوك»[1]. فلم تُناقش أية مسألة في

(1) نسبة إلى ديكارت الفيلسوف الفرنسي (1596-1650). وكان رائداً للفلسفة في أوروبا إبان عصر الإحياء. تقوم فلسفته على أساس من الشك المؤقت، ينتهي بإثبات الذات المفكرة، وإثبات وجود الله، وإثبات وجود العالم. نجد وصفاً لحياته الروحية -بما فيها من شكٍ ويقينٍ- في كتابه المشهور، مقال في المنهج Discours de la Méthode، كما نجد توسعاً ببعض النقاط التي أثارها، في «المقال في المنهج في كتابه» «تأملات في الفلسفة الأولى».

(2) نسبةً إلى إسحاق نيوتن العالم والفيلسوف الإنكليزي (1642-1727) الذي اشتهر بنظريته في التجاذب الكوني وبنظريته في تحلل النور. (المترجم).

ألمانيا خلال نصف قرن تقريباً، إلا نوقشت في الوقت نفسه في فرنسا وإنكلترا، أو سبق لها أن نوقشت فيهما. زد على ذلك أن «التنوير» لم يكن شعبياً قط، وهو لم يبلغ في تأثيره إلا طبقة سطحية كلياً من الأساتذة والعلماء، والموظفين المتعلمين والأناس المثقفين. لقد كان «نقديّاً» في جوهره، وكان «التحليل» أداته. كانت البديهية الجوهرية التي ينطلق منها هي التالية: كل دقيقة واقعة، سواء أكانت مادية أم أخلاقية، هي حقيقة من الممكن أن ننفذ إليها بالتحليل.. فلكي نعرفها، يكفينا أن نحللها إلى عناصرها البسيطة، وأن نعود بعد ذلك إلى تركيب هذه العناصر فيما بينها، في منظومة عقلية، وفقاً لخطة منطقية.

وقد كان علم الفلك النيوتوني يقدم عن ذلك مثالاً يُحتذى لا تمكن مجاراته. أفلم ينجح -بلجوئه إلى التحليل والحساب- في اكتشاف قوانين الكون الأساسية، أي القوانين الأبدية لحركات الأفلاك؟ إذن، كان يكفي أن ننقل الطريقة المتبعة في هذا العلم الدقيق والمعصوم من الغلط إلى المجالات الأخرى من علم الطبيعة، وإلى مجالات الحياة الأخلاقية والسياسية والدينية والفنية أيضاً، ليمكن حل جميع ألغاز الكون، وإيجاد جواب لكل مسألة يمكن أن يطرحها الفكر والنشاط الإنسانيان.

في هذا يبدو لنا بوضوح طابع «التنوير» النقدي والتربوي، القائم على المنازعات القلمية. كانت سكولاستيكية القرون الوسطى قد تشربت العقلانية هي أيضاً، بيد أن هذه النزعة العقلانية كانت متجهة نهائياً نحو «حياة التأمل» التي كانوا يعلنونها حياة عُليا، أي كانت متجهة نحو المعرفة النظرية «للحقيقة» الخالدة والإلهية. أما عقلانية

==

(1) هو الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (1632-1704). رفض وجود الفِكَر الفطرية، وأرجع المعرفة الإنسانية كلها إلى الخبرة. ومن هنا كانت هذه الاختبارية التي طبعت فلسفته بطابعها؛ وهي نزعة ترد معارفنا إلى الإحساسات والتفكير. (المترجم).

عصر «التنوير» فكانت متجهة نحو «الحياة الفاعلة»، ونحو الواقع الأرضي، ونحو العالم الواقعي، ونحو الحياة الناشطة والعملية، كانت تريد إصلاح العالم وتطويره، وكانت تريد أن تولد التاريخ عن طريق «العقل» الإنساني، ولهذا كان لابد من تثقيف العقول الإنسانية وتنويرها بنوعٍ خاص من التربية، يضع في متناولها منذ البداية أداة تحليل لا تُخطئ. وعلى هذا النحو لا تتبدد الغوامض والجهالات فقط، بل تستبعد أيضاً جميع قوى الشر والأهواء وضروب الطغيان والأحقاد الزمنية التي تولّدت من العمى، أو من استعمال الفكر استعمالاً سيئاً. فلْنُنِر العقول، وعندئذٍ نجعل السعادة والفضيلة تسودان العالم، لأن النظر يستتبع العمل استتباعاً منطقياً. وينبغي لنا خاصةً، أن نشن حرباً لا مهادنة فيها ولا استمهال، نتوجه بها إلى محاربة العلم الزائف المنسوب إلى إرادة الإنسان، هذه الإرادة التي ترفض أن تنصاع للثقافة ولقيادة العقل الموجه بالفِكَر الواضحة والمتميزة، ويكون توجهنا إلى محاربة ذلك أكثر من توجهنا إلى محاربة الجهل أو الخطأ اللذين ليسا إلا نقصاً مؤقتاً أو غلطاً عرضياً. وإذن، فعدوّنا هو الأحكام المسبقة، هو التعصب، بل بكلمة واحدة «نزعة التعمية» بكل صورها، هذه النزعة الناتجة عن العمى الإرادي، وعن الكسل والجبن المنكرين. إننا نعرّف التعريف الشهير الذي عرّف به «كنط» «التنوير»، قال: «إن التنوير هو تحرر الإنسان، عن طريق خروجه من حالة القصور الفكري الذي عاش فيه حتى ذلك الحين بعامل إرادته الخاصة».

وأنا أدعو «قصوراً» عجز الإنسان عن استخدام فكره من دون أن يضع نفسه تحت وصاية خارجية، ويؤلف هذا العجز خطأً أخلاقياً حينما ينتج عن نوع من نقص الطاقة أو نقص الشجاعة المعزوّة إلى الإرادة، لا عن نقص في التمييز. فلْتعلم كيف تُصغي! ولْتجرؤ على استعمال حِكَمِك! ذلكم هو دستور «التنوير».

** * **

إذا كان هذا الروح النقدي الجديد قد توجه في فرنسا إلى علم الطباع وإلى مناقشة الفِكَر السياسية أو الاجتماعية منذ وقت مبكر، فقد ظل منحصراً في ألمانيا انحصاراً يكاد يكون تاماً في مجال الأخلاق والدين. وذلك لأن الروح النقدي لم يجد نفسه في البلاد التي ساد فيها «الإصلاح» أمام مذهب ديني وحيد عليه أن يأخذ به بحذافيره، أو يرفضه بحذافيره، بل وجد نفسه أمام عدد كبير من المذاهب المختلفة التي كانت مضطرة إلى العيش جنباً إلى جنب، والتي كانت مدفوعة بذلك إلى البحث عن نظام ما، نظام تعايش مقبول، ومرغمة على الحد من مزاعمها بعضها تجاه بعض، أو «جعلها نسبية»، على أقل تقدير. فعلى حين كانت الكنيسة الكاثوليكية تمثل في القرون الوسطى مبدأً شاملاً في الوحدة والسلام، اتضح أن النشاط الديني في هذا الوقت أصبح مصدراً للاختلافات الدائمة، وأن عقل الفيلسوف هو الذي أصبح مبدأ التحكيم، وأنه وحده قادر على إيجاد صيغة الاتفاق والسلام الديني، أو تجريد هذه العناصر المتضادة كلها من سلاحها الروحي على أقل تقدير. وطبقاً لما هو متبع في الطريقة التحليلية لعصر «التنوير»، والتي كانت تسعى سعياً أساسياً إلى تحليل «الواقع» إلى عناصره البسيطة والمتوحدة، وإلى تنظيمها من بعد وفقاً لخطة عقلية، حاولت الفلسفة الدينية لعصر «التنوير» جهدها، أن تستخلص من المذاهب المتعددة التي وجدتها أمامها، بعض الحقائق التي كانت تُدعى حقائق «أساسية»، والتي كان بالإمكان أن يقرر فيها شيء من الاتفاق، لكي تقيم من بعد على هذا الأساس المشترك - بإهمال التفاصيل المذهبية - ديناً «طبيعياً» أي عقلياً، يعبّر عن نفسه بأخلاق يمارسها الناس مجمعين عليها. في هذه الحدود، طُرِحت في ألمانيا مسألة «التسامح» الديني.

وهيهات أن تكون هذه المسألة قد تلقّت حلًّا مَرْضيّاً وذا صورة واحدة منذ البداية! والحقيقة تقال: كانت هناك عدة حلول وسطية يستطيع المرء أن يتصورها،

وكانت حلولاً جذرية في كثيرٍ أو قليلٍ، بحسب ما كان الفيلسوف يبدأ من الوحي الإلهي، ويضعه في المرتبة الأولى لكي يجهد في التوفيق بينه وبين «العقل»، أو يبدأ من «العقل»، ويضعه في المرتبة الأولى، لكي لا يحتفظ من حقائق الوحي إلا بتلك التي كانت تبدو له قائمة على أساس من العقل.

أما الطريقة الأولى، فقد اتبعها الموفقون أو «المنسقون» كما كان يقال ممن اتبعوا أسلوب «ليبنز»[1]، ونخصّ بالذكر منهم «فولف»[2] تلميذه ومبسط فلسفته. لقد كان «الوحي» و«العقل» - في نظر هؤلاء الفلاسفة - يتبعان طريقين متوازيين، بيد أن أولهما كان يتقدم ثانيهما، أو بمعنى أصح كان يرى أبعد مما كان يرى الثاني، فكان هذا الابتعاد، أو هذا التقدم هو ما يتفوق به الإيمان الديني على العلم، وما تعبّر عنه «أسرار» الدين. إن «الإيمان» يتجاوز «العقل» ولكنه لا يناقضه. كان «فولف» يقول: إن «العقل» هو القاعدة، و«الإيمان» هو استثناؤها. وبتعبير آخر، ليست الأمور العلوية أموراً غير عقلي،؛ فهي لا تعلق قوانين المنطق، ولا مجرى الطبيعة العادي، ولكنها تكتفي بمجرد الكشف عن إمكان امتداد القدرة الإلهية الكلية إلى ما وراء الأشكال المعتادة، والقواعد المعروفة. فإذا وضعت «العذراء» فأمرها مجرد امتداد للقدرة الخلاقة. لقد قام «يسوع» بالمعجزات، لأنه كان يمتلك في الطب معارف أعلى من المعارف التي كان يمتلكها معاصروه، فأتاحت له أن يقوم بتشخيص أكثر تبصراً، أو أن يستخدم علاجاً ما زال

---

(1) ليبنز Leibniz فيلسوف ومنطقي ألماني (1646–1716)، تعتمد فلسفته على نظريته في الفكر الفطرية، وعلى نظريته في الأحيدات والانسجام الأزلي القائم بينها، وعلى نظرة تفاؤلية ترى أن عالمنا هذا هو أحسن العوالم الممكنة. (المترجم).

(2) فولف Wolff فيلسوف ألماني (1679–1754) كان شارحاً لفلسفة «ليبنز». اشتهر بكتبه التعليمية التي شرح فيها جميع فروع الفلسفة، والتي كتبت بأسلوب أثر في الأسلوب الفلسفي في ألمانيا. (المترجم).

مجهولاً. لنأخذ أيضاً معجزة مضاعفة الخبز، أو تحول الماء إلى خمر لقد حدثت هنا عملية فورية تقريباً تحولت بها المادة تحولات كيميائية، ما زال سرّها غائباً عن المعرفة الإنسانية، ولكن العلم سيكشفها في يوم من الأيام. فالأمر العلوي هو الأمر الطبيعي مرفوعاً إلى القوة، ولكن كيف نضع معياراً دقيقاً يخوّلنا تمييز ما «يتجاوز» «العقل» مما «يناقضه»؟

لقد صدمت هذه المغالطة الخاصة بـ «المنسقين» «لسنغ»[1] وهي مغالطة لا ترضي العقل ولا الإيمان، وتدّعي أنها تحل مسألة ما هو علوي عن طريق إلغائها، فالتسامح الحقيقي لم يكن من الممكن له - في نظره- أن يقوم على هذه التوفيقات الملتبسة أو المبهمة، وإنما على نظرة «للإيمان» مخالفة كل المخالفة، ومفهومة على أنها نزعة حركية أخلاقية، وعلى أنها «بحث» دائب عن الحقيقة، وعلى أنها موقف «أخلاقي» من مواقف الإرادة الإنسانية، لا على أنها مطلقاً اعتقاد بحادثة تاريخية، ولا على أنها تقبُّل فكري لحقيقة من الحقائق، ونحن نعرف عبارته التي طالما استشهد بها الناس، والتي عبّر بها عن جوهر تفكيره، قال: «لو أن الله خيّرني بين امتلاك الحقيقة وبين البحث عنها بحثاً لا يعرف الكلال، لأجبته قائلاً: دع لنفسك الحقيقة الكاملة، أما أنا فإنني أختار القلق الذي يرافق البحث».

إن مما يبعث على الضجر أن ننبش اليوم الخصومات اللاهوتية التي صرف فيها هذا المناضل الذي لا يكل، يوماً فيوماً، أحسن ما في عبقريته، في منازعات قلمية - كانت غامضة في الغالب- ضد خصوم متوسطين. وقد عرض إنجيله في التسامح في

---

(1) لسنغ Lessing كاتب وناقد ألماني (1739-1781)؛ اشتهر بمحاولاته لتخليص الأدب الألماني من تأثير الأدب الفرنسي. (المترجم).

مسرحيته «ناتان الحكيم»[1] التي صاغها صياغة أقرب تناولاً من قبل الجماهير، والتي يبدو لنا فيها أن هذه القريحة الفياضة أرادت أن ترتاح أخيراً في جو من الحكمة الأكثر هدوءاً، وأن تنسى المنازعات القلمية المثارة في ذلك الوقت، باستدعاء نظرة صافية من نظرات الفن. لقد كان ديكور المسرحية هو الشرق، هذا الشرق الصنعي الذي أتاح مراراً كثيرة لمتحذلقي القرن الثامن عشر، أن يقوموا بهجاء عاداتنا وأعرافنا الغربية، متسترين بأقنعة من المفارقة اللاذعة. إنه يحملنا إلى فلسطين في زمن الحروب الصليبية، حيث تتاح الفرصة للمؤلف أن يجعل ممثلي الأديان الكبيرة الثلاثة، من مسيحية وإسلام ويهودية، يتقابلون ويواجه بعضهم بعضاً، وبنوع من التفضيل الملحوظ يسند «لسنغ» الدور الرئيسي إلى كهل يهودي جليل، «ناتان» الحكيم، الذي يجعله معبراً عن عقيدته الفلسفية، ولا يسنده إلى الفارس المسيحي الشاب «تمبلييه»، الكرم المتحمس دون شك، والذي هو لسوء الحظ متعصب بعض التعصب، أما المشهد الرئيسي والمنتظر، فهو مشهد «ناتان» حينما يدعوه السلطان صلاح الدين إلى المثول بين يديه، في الوقت الذي دُعي فيه «فارس المعبد» الشاب أيضاً، حيث يَسمع ناتان سؤالاً ماكراً بعض الشيء يُطرح فجأة: ما الدين الحق إذن؟ وما العلامة التي يمكننا أن نعرفه بها؟

لكي ينقذ الكهل الحكيم نفسه من هذا الموقف الذي لا يخلو من الحرج، قاده خياله إلى سرد حكاية قصيرة، هي مَغزاة[2] «الخواتم الثلاثة» الشهيرة. يقول لنا فيها: كان ربّ أسرة يمتلك خاتماً لا يُقدر بثمن، يتصف بصفة عجيبة تجعل من يمتلكه محبوباً



(1) نشرت عام 1779.

(2) وضعنا كلمة «مغزاة» ترجمة للكلمة الأجنبية Apologue، وهي تعني القصة ذات المغزى الأخلاقي. (المترجم).

من الله والناس. وقد انتقل هذا الخاتم من جيل إلى جيل، وكان ينبغي أن يرثه الابن المفضَّل في كل مرة. ولكن، حدث إن كان للمالك الحالي للخاتم، ثلاثة أبناء كانوا أعزاء عليه على حدّ سواء، وقد أدى به ضعفه إلى أن يعد كلًّا من أبنائه الثلاثة، واحداً بعد الآخر، بالطلسم الذي لا يقدر بثمن. ولكي ينقذ نفسه من الحرج أوصى سراً بصنع خواتم أخرى شبيهة بالخاتم الأصلي، وقد قدّم لكل من ورثته واحداً من هذه الخواتم، قبل وفاته. وقد ثارت ثائرة الورثة بعد موته، ونشبت بينهم الخصومات والدعاوى، وعُرضت القضية أمام القاضي، وكان يستحيل معرفة الخاتم الحقيقي من أية علامة ظاهرة، بل لعل الأب أخفى الحِلْيَة الأولى أيضاً -لكيلا يفضل واحداً من ورثته على الآخر- فكانت الخواتم الثلاثة زائفة على هذا النحو جميعاً، وفي نهاية الأمر تخيل القاضي حكماً، وإليكم ما توصل إليه: كان ينبغي لكل من الورثة الثلاثة أن يتصرف كما لو أن الخاتم الذي أوصي به إليه، كان هو الخاتم الحقيقي، فلا يجعل سلوكه متعلقاً بيقينه من امتلاك الطلسم الحقيقي، بل يحاول جاهداً -خلافاً لذلك- أن يجعل الوديعة التي أؤتُمِن عليها حقيقية بسلوكه، عاملاً من دون كلل، على أن يكون محبوباً من الله والناس. وفي آخر الزمان سيظهر «القاضي» الكلي العلم، وهو الذي سيجعل الحكم عادلاً.

إننا نجد في هذه القصة الرمزية الشفافة، المُختَرَعة -كما يبدو- لتلبية حاجات قضية بعينها، أكثر من مجرد محاولة للتخلص، ففيها نجد إشارات إلى بعض الفِكَر العميقة، أولاها الفكرة التي تقول: إن الإيمان الديني لا يقوم على أساس من صحة حادث مادي، ولا أيضاً على أساس من التقبل الفكري لحقيقة منقولة من فعالية أخلاقية متجهة نحو الحقيقة أو نحو الخير. وفي هذا، من الناحية المبدئية على الأقل، تصريح بأولية الحياة الأخلاقية، وبتقديم «العقل» العملي على المعرفة النظرية الخالصة. أما الفكرة الثانية التي رمز إليها «لسنغ»، فهي إن تنوع الأديان الوضعية والتاريخية لا

يدل بالضرورة على الخطأ أو الغش، إذ إنه يمكنها جميعاً أن تصبح وسائل تربوية نافعة في تقدم الإنسانية، بشرط أن تكون قائمة على التسامح مع ذلك، وأن لا تجعل من نفسها سَنيّة مستأثرة لا خلاص بدونها أبداً. وعندئذٍ، يصبح بإمكان الفكر «المستنير» والمتسامح، أن يميز في كل منها جانباً من جوانب الحقيقة، وقيمة ذاتية، أي يصبح بإمكانه أن يستخلص منها أخلاقاً إنسانية شاملة.

وقد عرض «لسنغ» هذه «العقيدة» الفلسفية عرضاً أكثر صراحة أيضاً في كتاب عنوانه «تربية النوع الإنساني». فحقائق الدين الخالد الجوهرية التي هي حقائق «العقل» الخالد في الوقت نفسه، لا يمكن أن يوحى بها إلا بتربية تدريجية تتناول النوع الإنساني، متبعة خطة تربوية إلهية. والأديان الوضعية -حيث اختلط بهذه الحقائق الخالدة عنصر تاريخي ما- هي مجرد مراحل على طريق هذه التربية التدريجية. وإذا شئت قلت: إنها مَدَد أو «عُكّاز» تعتمد عليه الإنسانية، بانتظار أن تبلغ رشدها، وأن تصبح في حالة تُمكّنها عن طريق «العقل» وحده من تحقيق الأخلاق الخالدة، الخالصة إطلاقاً من كل شائبة تاريخية، والتي هي الدين الحقيقي.

إن الموقف الذي اتخذه «لسنغ» من المسألة الدينية، يبدو لنا على هذا النحو مختلفاً سلفاً اختلافاً ملموساً من الموقف الذي اتخذه بعض الإلهيين [1] من الفرنسيين، لا بل من الإنكليز أيضاً. إن الأديان الوضعية تمثل - في نظر غالبية هؤلاء- نسيجاً من القصص الخرافية، أو من المجالات، أو من ضروب الغش التي اخترعها الكهنة، أو من الدسائس السياسية، بل إنهم يرون فيها على أقل تقدير شعوذات من المهم محاربتها

(1) الإلهيون déistes هم فئة من الفلاسفة يؤمنون بالله، ولكنهم لا يؤمنون بوحي إلهي أو رعاية ربانية. وعلى خلافهم الربانيون Théistes فهم يؤمنون بالله وبوحيه المنزل وبرعايته لخلقه. (المترجم).

واستئصالها، ولكنها تمثل في نظر «لسنغ» -خلافاً لذلك- مراحل ضرورية في خطة تربوية لابد لها -لكي تتحقق- من أن تمر بهذه الأشكال المتوسطة. فهي إذن تتضمن حقيقة نسبية متلائمة مع البيئة والعصر وحالة الحضارة التي طرأت عليها، وتحمل كامناً فيها دلائل حقيقة تتجاوزها، هي حقيقة أنقى وأتم. إن ضروب الوحي المتابعة لم تفعل شيئاً غير تسهيلها عمل «العقل» واختصاره. فالعقل يستطيع – نظرياً – أن يستغني عنها، وأن يثبّت ذاته في ماهيته الخالصة من ناحية أخرى، في نهاية الزمان. وعلى هذا النحو، تعُيد حركية «لسنغ» الأخلاقية إلى الأديان الوضعية التاريخية معناها ووظيفتها. فمضمون «الوحي» لم يعد لغزاً لا يمكن للمرء تصوره، بل أصبح مجرد حقيقة لم يتصورها بعد تصوراً واضحاً. وابتداءً من «لسنغ» أصبح بإمكان المرء أن يرى كيف أخذت تنمو جميع هذه الفِكَر القائلة بوجود «تاريخ للفكر الإنساني»، يبدو فيه كل عصر لحظة من لحظات الوحي تصبح المعرفة التي نحصلها عن الواقع «نسبية» كلياً إلى ملكةِ المعرفة لدينا، فنعرف بها «الواقع» كما هو «بالنسبة إلينا»، لا كما هو «في ذاته». وبالتالي يتداعى البناء الوثوقي والتصوري «للتنوير» بأكمله.

ويتداعى في الوقت نفسه تفاؤله النظري، وذلك لأن هذا التفاؤل يقوم على إمكان «المعرفة المطلقة»، وعلى الاعتقاد بأنّ تقدم «العلم» - أو «الأنوار» كما كان يقال- سيُتيح لنا معرفة الواقع بأكمله، والنفاذ إليه من جانب إلى جانب، بحيث تتبدد جميع الظلمات، وتُحل جميع الألغاز. ولكن «كنط» كان يرى أننا لا نستطيع أن نعرف إلا «معرفة نسبية» وأن الفارق بين المعرفة «النسبية» والمعرفة «المطلقة» ليس مجرد فارق في الدرجة، ولا مسألة «زيادة» أو «نقصان»، بل هو فارق في الطبيعة لا يمكن ردّه إلى غيره، وهو هُوّة لا يمكن اجتيازها. ولاشك أن «تُخُوم» معرفتنا هي تخوم متحركة، ولكن هناك «حدوداً لا يمكن لمعرفتنا أن تتجاوزها أبداً، بسبب بنيتها بالذات. إن مجال رؤيتنا يمكن أن يمتد

امتداداً لا حدّ له، بيد أن هناك أشعة خفية لا يمكن لأعيننا أن تدركها أبداً، بسبب بنيتها بالذات.

أما هذه الحدود فهي حدود «التجربة الممكنة». كانت الميتافيزيقا القديمة، وحتى ميتافيزيقا «التنوير»، تعبّر عن رأيها في وجود أو عدم وجود كائنات لا يمكن أبداً أن تكون موضوع تجربة من هذا النوع، وكانت تدّعي أن بإمكانها أن تمدّ الفكر إلى المجالات التي تستعصي على كل تجربة، مثل: الله، وخلود النفس، والحرية. ولم يكن بإمكان مثل هذه التأملات - وتاريخ تناقضات الفلسفة خير مثال على ذلك- أن تنتهي إلا إلى مناقشات لا مخرج لها، وإلى نقائض لا تُحل، حيث يجد المرء أن الموضوع ونقيضه، أو «ما يدعم القضية» وما «ينقضها»، هما أمران يمكن الأخذ بهما على حدّ سواء. فإذا وقف النقد أمام هذه المسائل، لم يتمكن من أن ينتهي إلى نتيجة أخرى غير عدم إمكان حلها. وبذلك ينهدم كل هذا اللاهوت العقلاني الذي كان «التنوير» يقيم عليه حدّاً أدنى دقيقاً من الحقائق التي كان الدين - المدعو ديناً «طبيعياً» ما يزال يتضمنها.

* * *

لقد أدهش هذا النقد المعاصرين بادئ ذي بدء بجانبه السالب. وقد أطلق الناس على مؤلف «نقد العقل الخالص» «روبسبير[1] الفلسفة الألمانية». والحقيقة تقال: كان هذا القسم النقدي مجرد تمهيد للقسم الإنشائي. فقد كان ينبغي لها -حسب العنوان الذي عنون به «كنط» أحد مؤلفاته- أن تكتفي بوضع «مقدمات ميتافيزيقيا مستقبلة»، وأن تستخلص منذ البداية - وهي مهمة أكثر إلحاحاً. الأسس الثابتة التي يمكن أن

---

(1) روبسبير Robespierre أحد رجال الثورة الفرنسية. سيطر على الثورة في بعض اللحظات ودفع خصومه إلى المقصلة. ولكنه لم ينج هو نفسه من هذا المصير (1758-1794). (المترجم).

تقوم عليها أخلاق ما وميتافيزيقا ما وعلى هذا النحو كانت الثورة الكنطية حقّاً -شأنها شأن الإصلاح اللوثري- إحدى هذه الثورات الألمانية التي تعد لعمل من الأعمال الإنشائية، وهي تبدو في مظاهر النقد الهدّام.

والحقيقة، أن هناك اختلافاً بين (العلم) - وهو مجال المعرفة - وبين «العمل» وهو مجال الأخلاق. فنحن ههنا لا نجد عالمين، بل موقفين متميزين تميزاً جوهرياً. فالإنسان لا تهمه فقط «معرفة» العالم، بل يريد أن «يؤثر» فيه أيضاً. وإذا كان العلم يُدرّس ما هو «معطى»، فالأخلاق تحدد ما هو «واجب». فالعلم هو نتاج «العقل» في استعماله «النظري»، في حين أن الأخلاق في المجال الخاص بـ «العقل» في استعماله «العملي». وهنا أيضاً، نجد أن فلسفة «كنط» قد أحدثت انقلاباً تاماً، وذلك لأن «التنوير» كان هو أيضاً يحدد للإنسان رسالة تغيير العالم عن طريق «العقل». ولكن تفاؤله السقراطي كان يقوم على البديهة الرئيسية التي ترى أن العمل ينتج من النظر، على نحو ما تنتج النتيجة المنطقية. عَلِّم الناس تجعلهم خيراً مما هم عليه. إذ إنذ تقدُّم الإنسانية يتناسب مع تقدم التنوير. وعلى هذا النحو أعلنت «أولية» النظر على العمل، وبدت التراتبات الإنسانية هي التراتبات الفكرية للمعرفة، فـ «التنوير» هو سيادة «العقل». وإذا وجب علينا أن نصدق «كنط» فـ «روسو» هو الذي شفاه من هذه المبالغة في تقدير «العقل». لقد كتب بهذا الصدد: «كنتُ أزدري الشعب الجاهل، ولكن «روسو» هو الذي هداني إلى الطريق المستقيم، فقد علّمني أن أقدّر الإنسان». وهذا يعني أن «روسو» ألهَمه نظاماً من القيم المتميزة لا تختلط بضروب التفوق الفكري، وهي صادرة عن الخلق وعن الإرادة الإنسانية. وعلى هذا النحو، توصل «كنط» -بقلبه سُلم القيم المتداولة - إلى إعلان أولية العمل على النظر.

ولكن «كنط» بدلاً من أن يطبق طريقة جديدة على تحديد هذه «القيم» الأخلاقية،

اكتفى بأن يمدّ إلى مجال الأخلاق طريقته في «القبلية الشكلية» التي نجح فيها نجاحاً باهراً في تحليل المعرفة. وكما أن «العقل» يحدد في مجال المعرفة - اي في استعماله النظري- تحديداً قبلياً، الشروط الضرورية لكل تجربة ممكنة، ويستحضر الأشكال الخالصة التي ينبغي أن ينتظم فيها مضمون التجربة المادي الذي ما يزال عديم الشكل، كذلك يقرر «العقل» في المجال الأخلاقي - أو في استعماله العملي كما يقول «كنط»- الأشكال القلبية الخالصة التي يتخذها الواجب، فهو يُملي المعايير الأبدية الكلية والضرورية التي ينبغي للإنسان أن يجعل سلوكه متفقاً معها. وبالإجمال فالشكلية ذاتها هي التي تبدو طريقة في المعرفة وقاعدة في الحياة الأخلاقية معاً، ومع ذلك فهناك فارق، وهو أن المعرفة تنتج في المجال النظري، من توافق العقل والطبيعة، على حين أن الأخلاق تتأكد في المجال العملي، في انشقاق جوهري يقوم بين الواجب وبين جميع العناصر الطبيعية المستمدة من الحساسية والتجربة الإنسانيتين، لا بل إن الفعل نفسه إذا استلهم دافعاً عاطفياً أو مُغرِضاً، كفّ عن أن يكون أخلاقياً، فلم يأمر به «القانون» الأخلاقي، فـ «العقل» لا يرضى إلا بما يجلبه معه قبلياً هو نفسه، وبما هو منفصل انفصالاً مطلقاً عن التجربة وعن الطبيعة، فالشكلية لا تنتهي هنا إلى النسبية، والشكل لم يعد ينطبق على مضمون غريب عنه، بل أصبح هو ذاته المضمون القبلي للـ «قانون» الذي تَهِبه «الإرادة» بحرية لذاتها، قبل أي توجيه صادر عن إيحاء تجريب الأشياء، وعن ارتباطها البُعدي بضروب إرضاء الحياة الوجدانية.

وينتج من ذلك، أن ما هو جوهري بالإضافة إلى الأخلاق الكنطية، ليس وضع تحديد وصفي للـ «خير» ولا إقامة سُلّم للـ «قيم» الأخلاقية أو «الفضائل» الإنسانية، فما يحظى بمكان الأهمية فيها هو فرض معيار مُتّسق ونظام قاسر، يتجلى في صورة أمر مطلق، أي في صورة أمر غير شرطي. لاشك أن «كنط» قد جعل الحرية أساساً

للأخلاق، ولكن هذه الحرية قد أسقطها الفيلسوف خارج إطار الزمان في ما دعاه الطبع «المعقول»، أي أسقطها في نطاق ميتافيزيقي يتجاوز المحسوس، وجعل الوصول إليه ممتنعاً علينا، ففي عالم الفعالية العملية لا تتبدى هذه الحرية إلا في أمر مطلق، وفي قانون مُتَّشِح بالجلال الإلهي، ومُحاط بهالة من الاحترام المقدس (ترد كلمة «جلال» باستمرار في كتابات «كنط»)، فـ «استقلال» الضمير يقوم إذن في صورة «الطاعة» الخالصة لا غير، أي منفصلاً عن كل دافع مُغرِض وشخصي وإنساني. بهذا بدا «كنط» بعد «لوثر» واحداً من المربين الكبار الذين ربَّوا الوجدان الألماني. وقد خصص المؤرخ «تراتيتشكه»[1] صفحات طافحة بالحماسة، لتمجيد عبادة الطاعة عند «كنط»، ولتبيان الروابط العميقة الجذور التي تربط أخلاق الأمر المطلق بالعقلية البروسية القديمة، لقد استدعى كل ما كان من عبودية متقبلة بفرح ومتحملة بفخر مما في كلمة الخدمة، التي كانت تلخّص التقاليد المتوارثة لعالم هو عالم الجنود والموظفين.

* * *

وقد ترك «كنط» أيضاً انطباعاً عميقاً في الفكر الألماني، بوجه آخر من وجوه تفكيره، أي بمحاولته تجديد اللاهوت. فحينها أقامت السَنِيَّة اللوثرية الإيمان على التوراة وحدها، واتحدت مع الإنسانيين في سبيل التشجيع على نقد نصوص التوراة، كانت قد حفرت قبرها بيدها، وذلك لأن التفسير الجديد للتوراة كلما كان يضع النصوص المقدسة في غربال النقد، كان ينتهي إلى هدم البناء الوثوقي للعقيدة اللوثرية من أساسه، صحيح أن «التنوير» حاول أن يُنقِذ بسلسلة من التوفيقات على الأقل، بقية

---

(1) ترانيتشكه مؤرخ ألماني (1834-1896) اشتهر بمؤلفه التاريخي: تاريخ ألمانيا في القرن التاسع عشر. (المترجم).

عقلية مستقلة عن نص التوراة عُرِفت باسم «الدين الطبيعي». كان «لسنغ» يقول: إأن الدين المسيحي صحيح، لا لأن الإنجيلين عملوا على نشر تعاليمه، بل إن الإنجيلين عملوا على نشر تعاليمه لأنه كان صحيحاً». ولكن هوذا «نقد العقل الخالص» وقد أتى ليهدم أيضاً هذا الملجأ الأخير الذي انسحبت إليه الوثوقية الدينية. فعندئذ حاول «كنط» في كتابه عن «الدين في حدود العقل» أن يفصل فصلاً واضحاً بين مجال «العلم» و«الأخلاق»، كان يهدف إلى تقرير وجود مجال للـ «عقل» العملي بمعزل عن الشروط المحددة للمعرفة النظرية، وقد أعلن أولية هذا «العقل» العملي. وقد كتب بهذا الصدد: «لقد هدمتُ المعرفة، لأفتح باب الإيمان على مِصراعَيْه». فكل علم هو علم نسبي، ولكننا نستطيع، بما تؤكده لنا ضمائرنا وما يقدمه لنا «القانون» الأخلاقي أن نلامس المطلق. لقد كان هذا بمثابة الخلاص بالإضافة إلى النفوس المتدينة التي غمرتها النتائج السلبية الواردة في النقد الأول[1] في الريبية أو في أزمة اليأس. وقد كتب «فشته»[2] تلميذ «كنط» بهذا الصدد: «أصبحتُ أعيش في عالم جديد منذ قراءتي لكتاب «نقد العقل العملي» فقد هدم من القضايا ما كنت اعتقد أنها قضايا لا تُدحض، وبرهن على أمور كنت اعتقد أنه ليس بالإمكان البرهان عليها، مثل تصور الحرية المطلقة وتصور الواجب... وقد شعرت من جراء ذلك بأنني أصبحت أكثر سعادة، فقبل هذا «النقد»

---

(1) يعني كتاب «نقد العقل الخالص». (المترجم).

(2) فشته Fichte فيلسوف ألماني مثالي (1762–1814)، تتلمذ على يد «كنط» وكان أستاذاً لـ «شلنغ» الفيلسوف المثالي الآخر. كانت فلسفة «فشته» وليدة التأمل في فلسفة «كنط». ولهذا كانت حياة «فشته» الفكرية متأثرة بفلسفة «كنط» في بداية أمرها. ولكنه ما لبث أن ابتعد عنها فيما بعد، وشعر باستقلاله الفكري، ولاسيما بعد أن وضع مثاليته الذاتية المطلقة، التي لا تؤمن بحقيقة غير حقيقة الذات. (المترجم).

(1) لم يكن هناك من مذهب فلسفي في نظري غير مذهب الضرورة، لقد أصبح بإمكاننا في الوقت الحاضر أن نكتب كلمة «أخلاق» من جديد، في حين كان ينبغي لنا من قبل أن نمحوها من المُعجمات». فقد تبدى بوضوح أن «الإيمان» القائم على الأخلاق ليس هو الذي ينبغي له أن يُصلح ذاته، بل «العقل المتفكر هو الذي ينبغي له ذلك، عن طريق كَفِّه كثيراً من غُلَواء ادعاءاته، وبمعرفته حدود استعماله المشروع. وعلى هذا النحو أتى «كنط» ووضع في مكان الإحراج القديم: «إما الفلسفة وإما الإيمان»، إجابة جديدة تقول: «الفلسفة والإيمان»، ووضع مبادئ «لاهوت أخلاقي» لاهوت جديد قائم على الأخلاق فقط.

كان هذا اللاهوت الجديد يسعى إلى عرض حقائق الدين الجوهرية، على أنها تأكيدات الضمير، وعلى أنها «مُسلَّمات» عملية. وبالإجمال، كان هذا هو الانقلاب نفسه الذي حاول «لسنغ» القيام به في فلسفة الدين في عصره، فلم تعد حقيقة المعتقد هي التي تدعم «القانون» الأخلاقي، بل أصبح «القانون» الأخلاقي خلافاً لذلك - هو الذي يسوغ الإيمان الديني، أو على الأصح، كان الأمر هنا أمر «فِكَر» لا يمكن تحقيقها بالتعريف، ولكنها كانت تتضمن من حيث هي فِكَر مُنظِّمة لسلوكنا- «قيمة» عملية. لاشك أننا لا نستطيع أن نثبت حقيقتها الموضوعية، ولكننا نتصرف -من الناحية الذاتية - كما لو كانت حقيقية، وبتعبير آخر، إنها أوهام نافعة، أو «تصورات أخلاقية مساعدة» إذا شئنا أن نستعير عبارة «كنط». صحيح أن الأخلاق تستطيع أن تستغني عنها ولكنها هي لا تستطيع أن تستغني عن الأخلاق. يا لها من أرض متحركة حركة غريبة! فالعقل ذاته (هل هو ذاته فعلاً؟) الذي أعلن عن نفسه أنه غير كاف في مجال

---

(1) أي «نقد العقل العملي» (المترجم).

«النظر»، عاد فأقرّ بـ «كفايته» في مجال «العمل»، فكم هي خَطِرة هذه المَلَكة التي تؤكد الأمور من دون دليل، باللجوء إلى أسباب عملية خالصة! وماذا يمكن لحرية التصرف هذه أن تؤدي إليه من استعمالات مُغالية! وإلى أية «تخريجات» مُربكة في الغالب لا تلبث أن تنتهي هذه الطريقة في التأويل الرمزي، وهذا «القلب» لمعاني نصوص التوراة، أو للمعتقدات الدينية! فهنا مجال كامل يمكننا أن ندعوه مجال الفكر المبهم، وهو يؤلف فصلاً من الفصول الأكثر فائدة بالإضافة إلى معرفة العقلية الدينية، بل يمكننا أن نقول بالإضافة إلى معرفة العقلية الألمانية على وجه العموم، ومثال ذلك: هل الله في نظر «كنط» مجرد «فكرة» من فِكَر «العقل» أو «وجود» واقعي؟ فلْنُميز! وذلك لأن الله إذا كان فكرة «خالصة»، ولم يكن غير الممثل الرمزي «للقانون» الأخلاقي، أصبح استقلال الإرادة الإنسانية في منجاة. ولكن إذا كان الواجب نفسه أمراً أملاه الله علينا، هذا (الوجود) الحقيقي وإله الوصايا العشر، أفلا نقع ثانية في وثنية وفي عبودية مهينة؟ هذا ما تريده (الشكلية) الكنطية. ومع ذلك فـ (القانون الأخلاقي) عند (كنط) -كما بَيَّنَ ذلك (شوبنهاور) [1] بياناً ممتازاً، ليس وهو محاط بهالة من «الجلال»، إلا بديلاً فلسفياً عن إله الوصايا العشر!

إن «التنوير» لم ينفذ قط إلى أعماق الفكر الألماني، فهو قلّما تمكن - في القرن الثامن عشر على الأقل- من أن يستخلص النتائج البعيدة لطريقته، إنه لم يمس إلا طبقة سطحية من العقول التي كانت تُدعى عقولاً (مثقفة)، ومن الموظفين المتعلمين، ومن الأساتذة والعلماء الذين وَعَوا الضرورات الجديدة المتعلقة بالدقة، والناشئة عن العلم

---

(1) شوبنهاور Schopenhauër فيلسوف ألماني كبير (1788-1860) اشتهر بفلسفته التشاؤمية المغرقة. (المترجم).

الحديث، وقد اصطدم عند هؤلاء بالذات باحتياطي من الغرائز والتقاليد والعواطف قاومته مقاومة خفية دفينة، فشكّل وإياها صوراً من التوفيقات الصريحة في كثير أو قليل، وقد ظلّت فُكُرانيته[1] نتاجاً اصطناعياً واستيراداً أجنبياً. - وفي حقل آخر، حقل الأدب والفن، شهدنا (إحياء) مستمداً هذه المرة مباشرةً من ينابيع الإنسانية القديمة التي حاول بعض كبار المفكرين عن طريقها أن يأتوا بصياغة فيها تفهم أكبر توفق بين النزعة الجرمانية والنزعة الإنسانية، فنشأت بذلك إنسانية كبار الكلاسيكيين الألمان.

---

(1) وضعنا كلمة فكرانية ترجمة لكلمة intellectualisme الفرنسية، وهي تشير إلى مذهب فلسفي في طبيعة المعرفة يرد الأشياء إلى مجموعة من الفكر. ويحسن تمييزها من العقلانية ratioualisme التي هي مذهب فلسفي في وسائل المعرفة، يرى أن العقل (بما فيه من مبادئ) هو وسيلة المعرفة الوحيدة. (المترجم).

الفصل الثالث

النزعة الإنسانية في شكلها الكلاسيكي

في سنة 1740 بلغ «التنوير» ذروته، ومع ذلك، لو أننا استشرنا الفهارس التي نشرتها المكتبة الألمانية في ذلك الوقت، للاحظنا أن أربعة أخماس المؤلفات المخصصة للأدب في تلك السنة كانت ما تزال مؤلفات في القدوة الدينية (مواعظ، إرشادات، كتب تراتيل، تأملات، إلخ...). أما الموضوعات الدنيوية فلم تكن تمثل غير خمس الإنتاج الأدبي. وفي سنة 1800 – وفيها بلغت الكلاسيكية الألمانية ذروتها– انعكست النسب انعكاساً تاماً، فأصبحت أربعة أخماس الإنتاج ذات استلهام دنيوي. وبين هذين التأريخين كان العصر الذهبي للأدب الكلاسيكي.

وهنا أيضاً، بدأت ألمانيا تتتلمذ في مدرسة أجنبية عليها، هي مدرسة فرنسا وإنكلترا، وقد مثل هذين التأثيرين المتنافسين فريقان من الكُتّاب دُعِيا بفريق (السكسونيين) وفريق (السويسريين). أما أولى هاتين المدرستين الأدبيتين فقد جعلت مركزها الرئيسي في مدينة (ليبزج) -(باريس الصغرى) الألمانية – وخضعت لهيمنة الناقد (غوتشيد) [1]، وقد حاولت جهدها أن توطِّن في الشعر الألماني العقلانية الكلاسيكية الفرنسية كما صاغها (بوالو) [2] في كتابه (فن الشعر) فجعلت من العبقري

---

(1) غوتشيد Coutsched أديب ألماني (1700–1766) تشبّع من الكلاسيكية في الأدب وجعل من نفسه داعية لها.

(2) بوالو Boileau شاعر وناقد فرنسي (1676–1711).

مهندساً معمارياً، ومن إبداعه في العلم - هذا الإبداع الخاضع لقواعد ثابتة - عملاً هو نتيجة الحساب والتفكير، على وجه الخصوص. أما المدرسة الثانية فقد تجمع أفرادها في مدينة (زيورخ)، وكانوا يفضلون الشعر الإنكليزي تفضيلاً ملحوظاً، ويفضلون (ملتون)[1] تفضيلاً خاصاً، وكانت قد تُرجمت ملحمته (الفردوس المفقود) إلى الألمانية من قبل واحد منهم، وأصبحت بمثابة نموذج للملحمة الشعرية الدينية، فألهمت الشاعر الألماني (كلوبشتوك)[2] أبرز شعراء هذا الجيل الأدبي، وصاحب القصيدة الخالدة الطويلة «حياة المسيح»، هذه القصيدة الملائكية التي أُعجب بها الناس أكثر مما قرأوها. كان كُتّاب هذه المدرسة يولُّون العناصر غير العقلية، والإلهام، والعاطفة الدينية، وتذوق المعجزات، والروح الشعبية، نصيباً أكبر بكثير مما كانوا يولّونه أي شيءٍ آخر، كانت نظرتهم إلى العبقري نظرة الموسيقي الذي يستدعي شيطانه، والذي يتنافى سحره مع الحساب والتحليل والتفكير، أي يتنافى بالاختصار مع روح الهندسة والمعمار، ويؤكد ذاته في تلقائية خلاقة. -تلكما نظرتان متقابلتان ومتنامتان، أدى صراع فريق السكسونيين وفريق السويسريين بهما لأول مرة إلى صياغة تناقضهما الأبدي.

ويُعَد «لسنغ» أول من حرّر الأدب الألماني، فقد شرع بـ «درامائية همبورغ»[3] (1767 و1768) على أقل تقدير بشن حملة سريعة على المسرح الكلاسيكي الفرنسي،

---

(1) ملتون Milton شاعر وكاتب إنكليزي (1608-1674)، أُصيب بالعمى، وأملى وهو في عماه قصيدته «الفردوس المفقود» على زوجته وابنتيه. ثم ألحقها بقصيدتيه «الفردوس المستعاد» و«مصرع شمشون».

(2) شاعر ألماني (1748-1823) صرف ثلاثين سنة من حياته في نظم ملحمته الشعرية «حياة المسيح» التي بلغت عشرين نشيداً. (المترجم).

(3) درامائية همبورغ Dramaturgie de Hambourg مجموعة من المقالات في نقد المسرحيات الدرامية، وضعها «لسنغ» لتخليص المسرح الألماني من تأثير الأدب الفرنسي.

الذي كان ما يزال يحتكر مسرد المسرحيات الألمانية احتكاراً مطلقاً. أما الأهمية المبالغ فيها التي علقها «لسنغ» على مماحكات «كورنيل»[1] بصدد قاعدة «الوحدات الثلاثة» الشهيرة التي عُزِّيَت خطأً إلى «أرسطو»، وأثارته هو ذاته بصدد نظرية «أرسطو» في تطهير العواطف، لخصومات مذهبية فيها وصف لأحوال الضمير ودقة لاهوتيان تماماً، فينبغي لنا أن نرى فيهما اليوم الجانب الأكثر تهافتاً من جوانب هذه المنازعات القلمية، ومع ذلك فقد كان نظر «لسنغ» صائباً في نقطتين، لقد رأى بوضوح أن خطأ النقاد الفرنسيين كان يقوم أولاً على الخلط بين المبادئ العقلية التي كان يستلهمها علم الجمال لديهم وبعض الوصفات المسرحية الاختبارية في كل شيء، والمطعون فيها إلى حدّ بعيد، مثل قاعدة «الوحدات الثلاثة». ومن بعد فقد أوضح أن مبدأ محاكاة «الطبيعة» - الذي عُدّ ممثلاً لمبدأ الكلاسيكية الشاملة - كان يطبق في المأساة الفرنسية تطبيقاً ضيقاً جداً، لأنه حُصِر في تصوير مجتمع ضيق إلى حدّ بعيد، وتصوير مواضعاته وسوابق أحكامه وقواعد لياقته التي هي أبعد ما يمكن عن الطبيعة الإنسانية الحقة «فلْندرس البلاط ولنتعرّف المدينة!» تلك هي العبارة التي كانت تصدق دون شك على المسرح الفرنسي الذي كان يرسم لنا لوحة حضارة مصطنعة إلى حدّ بعيد. ولكن أية مخاطرة نتعرض لها حينما نجعل هذه الحضارة أنموذجاً خالداً، ونزعم توحّدها مع «الطبيعة» الإنسانية في كل مكان وكل زمان! تلك معركة أدبية حصيفة، ومع ذلك فقد كانت أقل جِدّة مما كان يبدو للألمان في ذلك الحين، إذ إن (ديدرو)[2] - الذي كان (لسنغ) يصرح دائماً بأنه

---

(1) كورنيل شاعر فرنسي من شعراء المسرحية المأسوية (1606-1684) في عصر النهضة. يمكن عدّه المُبدع الحقيقي لفن المأساة في فرنسا. ومن هنا أطلقوا عليه اسم «أبي المأساة الفرنسية». (المترجم).

(2) ديدرو Didearot فيلسوف فرنسي (1713-1784)، مهّدَ للثورة الفرنسية بكتاباته، إلى جانب كتابات روسو وفولتير ومنتسكيو ود المبير. (المترجم).

تلميذه المخلص الذي لا ينسى فضله -كان قد كتب سلفاً أموراً شديدة الشبه بما كتبه لسنغ. أما الأمر الذي كان أكثر جدة من ذلك فقد كان الدفاع المتحمس عن (شكسبير)[1] الذي اكتشف الناقد الألماني فيه المنفّذ الممتاز لنظرية (أرسطو) في المسرح في العصور الحديثة، كما اكتشف فيه في الوقت نفسه العبقرية المعبرة عن إنسانية أكثر اتساعاً، أو هي -على أقل تقدير- أكثر توافقاً مع المزاج الجرماني، وستُتيح محاكاتها للمسرح الألماني أن ينفض عنه أخيراً نوعاً من الطغيان طالما تحمّله بصبر طويل.

* * *

كان الانفصال التام عن النفوذ الفرنسي عملاً من أعمال جيل جديد، ويمكننا أن نحدد تاريخ قيام هؤلاء المدافعين في سنة 1770 مع خطأ لا يتجاوز سنة واحدة تقريباً، وهي السنة التي التقى فيها (غوته)[2] الطالب الشاب في مدينة (أستراسبورغ) بـ (هردر)[3] وبعض الشباب الألمان الآخرين، حيث بعث في هذه الفئة الصغيرة فجأة روحها الجرمانية، عندما احتكت باللغة والأدب والحضارة الفرنسية. وقد سرد علينا الشاعر هذه (اليقظة) في مقطع شهير من مقاطع سيرته الذاتية (الشعر والحقيقة)، بعد أن أصبح هَرِماً، فبعد أن رسم لنا الخطوط الأولى للوحة الحضارة الفرنسية التي كانت

(1) شكسبير Schakespeàre أكبر شعراء الإنكليز (1564-1616) وضع عدداً كبيراً من المآسي والملاهي أجاد فيها وصف العواطف الإنسانية وصفاً صادقاً ويعده بعض النقاد واحداً من سبعة شعراء عدّتهم الإنسانية أعظم شعرائها وأدبائها. (المترجم).

(2) غوته Goethe أكبر شعراء ألمانيا (1749-1832)، وأحد السبعة العظماء في تاريخ الآداب الإنسانية. اشتهر بتمثيليته الشعرية «فوست» التي تعد من غرر الأدب العالمي. (المترجم).

(3) هردر Herder كاتب ومفكر ألماني (1744 - 1803)، اشتهر بمؤلفه «فلسفة تاريخ الإنسانية». (المترجم).

ما تزال نبرة إيقاعها تُعيّن الأرقام وقواعد السلوك في أوروبا، والتي كان يُحكم عليها بأنها أرستقراطية واصطناعية وهرمة وآخذة بالأُفُول. ويرى أنها استنفدت نَسْغَ حماتها بتأثير عقلانية تبعث الجفاف، عرض لاحتجاج الشبيبة الألمانية الجديدة التي أثارتها هذه الفكرانية الملحدة، والتي كانت متحرّقة إلى أن تعود فتغمر نفسها في طاقات العاطفة، وفي ينابيع (الطبيعة) والروح الشعبية الدافقة، أي كانت متحرقة باختصار إلى معاودة التماس مع الانطلاقة البدائية للعبقرية الألمانية.

وقد أطلق على هذا الاحتجاج الذي قامت به النزعة الجرمانية في الأدب اسم (العاصفة والهجوم)، وهو اسم مقتبس من عنوان إحدى مسرحيات (كلنغر)[1]، أحد هؤلاء الشباب المجدِّدين، ولكننا ما زلنا نجد مع ذلك، في أصل هذا الاحتجاج تأثيراً فرنسياً، هو تأثير إنجيل العودة إلى (الطبيعة) الذي أتى به (روسو)[2]. والحقيقة تقال، كان الأمر أمر نزعة روسوية مؤوَّلة تأويلاً ألمانياً، وذلك لأن حالة الطبيعة لم تكن - في نظر مؤلف (العقد الاجتماعي)- مفترضة أنها واقعة سابقة على التاريخ، أي سديم بدائي أو بربرية أولى، يكتفي بالرجوع إليها، إذ إن العودة إلى (الطبيعة) كانت في نظر (روسو) العودة إلى شروط حياة أكثر تطابقاً مع الطبيعة الإنسانية الحقة، كانت احترام المتطلبات الأولية لهذه الطبيعة التي يمكن لها أن تتحقق في داخل النظام الاجتماعي بالذات، ولكن الكُتَّاب الشباب (للعاصفة والهجوم) دفعوا إنجيل (روسو) -خلافاً لذلك- في اتجاه بدائية فوضوية غير عقلانية، بعيدة عن كل محاولة للتوفيق بين الحياة

---

(1) كلنغر Klinger شاعر ألماني (1752 - 1831) كان ممثلاً للنزعة الجرمانية التي تريد الاستقلال بالأدب الألماني، وتخليصه من تأثير الأدب الفرنسي. (المترجم).

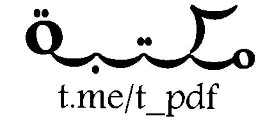
(2) روسو Rousseau كاتب فرنسي (1716 - 1878) كان لكتاباته أثر في الثورة الفرنسية. وقد كان مجدداً في الأدب والاجتماع والتربية. ويُعد رائداً من رواد الحركة الرومنطيقية الفرنسية. (المترجم).

البدائية والحياة المتحضرة. ويقص علينا (هردر) نفسه كيف حمل إليه مشهد البحر الهائج والعناصر المضطربة فجأة، وحي الشعر «البدائي»، خلال جولة بحرية قام بها على ظهر شراع عام 1769، وكان من المقرر أن تحمله من «ريغا» إلى «نانت» وبين هذه الغنائية البدائية التي ما زال الفلكلور يحمل لنا أصداءها البعيدة، والأدب «القائم على العلم والمعرفة» الذي تجد الإنسانية المتحضرة والمتعلقة لذتها فيه، نجد -كما يقول لنا- الفارق نفسه الذي نجده «بين رقصة متوحشة وكتاب مطبوع». وإذن، فهناك تجديد كامل في القيم يفرض نفسه علينا في هذا النقد، فقد أصبحت النظريات الكلاسيكية في «محاكاة الطبيعة» باطلة، وأصبحت «القواعد» التي تفصل بين الأجناس باطلة أيضاً، فكل هذا لا علاقة له أبداً بعبقرية الشعر البدائي، إذ إن هذا الشعر هو حركية خالصة تستخدم للتعبير عن ذاتها على حدّ سواء الرقص والموسيقى والإيماءات والكلام، فـ «حقيقة» الصور أو التعبير ليست إلا أموراً مصطنعة من قبل المتعلمين. ومن هنا كان أسلوب «هردر» نفسه أسلوباً متعسفاً وخشناً، مُفكّكاً وحرّاً، مرتجلاً ونبويّاً يأخذ شكل التدفق الطارئ، والانطلاقة الصاخبة، وغليان الخلق الداخلي، فليس تنسيق العبارات ولا التركيب اللغوي ولا الهندسة ولا التصميم هي ذات الأهمية، بل سحر التعبير وعنف العبارة الثائر والمنتقل بالعدوى، هما وحدهما ذوا الأهمية. ومن هنا كانت هذه النتيجة أيضاً: لا يمكن أن يكون هناك جمال «واحد» وحقيقة «واحدة» وإنسانية «واحدة»، فكل فرد وكل شعب وكل عصر له انطلاقته وأصالته و(عبقريته) الخاصة، وهي أمور ينبغي للمرء أن لا يحاول تعريفها بالتحليل والنقد، بل ينبغي له أن يستدعيها بفعل من أفعال التعاطف، بغوصه في هذا التنوع الذي لا يحصى، وفي هذا العماء الخلاق، وفي هذا الخضمّ من الأشكال المتحركة. ومن بعد، إليكم أخيراً نتيجة أخيرة تطبع هي أيضاً بطابعها الذي لا يمحي الفكر والشعر الألمانيين، وهي أن وظيفة الفن ليست في أن يُسخّر الفن نفسه لخدمة الحضارة، بل ينبغي له -خلافاً لذلك- أن

يحتفظ بالعواطف والقيم التي تكاد على وجه دقيق تختفي باختفاء تقدم الحياة المتحضّرة والحياة في المجتمع، وأن يحافظ عليها.

وقد مرّ كل من (غوته)[1] و(شيلر)[2] بمرحلة (العاصفة والهجوم) وصاغ كل منهما بطريقته الخاصة هذا الاحتجاج الذي احتجت به الشبيبة على الحضارة. فقام أولهما بذلك في قصته (فرتر) التي صدرت سنة 1774، والتي تحمل لنا اعترافات عصر بأكمله، بل اعترافات الشباب في كل زمان، وذلك لأن (هذا العصر الفرتيري -كما لاحظ (سيد فيمار) في محادثاته مع (إكرمن)[3] لم يكن عصراً خاصّاً من عصور التاريخ، بقدر ما كان مرحلة من مراحل حياة الإنسانية، أي تلك المرحلة التي كان كل فرد يرى نفسه فيها - وقد أتى إلى هذا العالم ولديه شعور طبيعي بالحرية - مقسوراً على تبني أشكال عالم أقدم من عالمه، والعراقيل التي يضعها هذا العالم في وجه سعادته وفعاليته، وضروب الكبت التي يفرضها على رغباته، ليست غير آلام لا تمت بصلة نَسَب خاصة إلى عصر محدد، بل هي آلام تنال من كل فرد، حتى أنه لابد لنا من أن نرثي لحال ذلك الذي لم يمر مرة في حياته على الأقل بفترة تراءى له فيها أن (فرتر) قد كتب خصيصاً من أجله).

وإذا كان (غوته) قد قدم لنا في (فرتر) الاعترافات الأليمة والمتشائمة لشبيبة ذلك العصر، فإن (شيلر) قد قدم لنا بيانها في قصته الدرامية (قُطّاع الطريق). فحينما مُثِّلت



(1) 1833-1749.

(2) 1805-1759.

(3) إكرمن Eckermann أديب ألماني (1792-1854) جرت بينه وبين «غوته» محادثات في الأدب والفن، دوّنها ونشرها. (المترجم).

هذه الدراما الملهِبة التي كانت مُصدَّرة بالشعار (في الطاغية) لأول مرة عام 1761، انفجرت الشبيبة الجامعية بنوع من الحماسة الهاذية. كان موضوع المسرحية هذه المرة إنجيلاً فوضوياً في العودة إلى (الطبيعة) وقد مثّله فريق من الألمان الشباب قطعوا أواصر الصلة بينهم وبين المجتمع، و قرروا -يدفعهم إلى ذلك (قائد) شاب- أن يهاجروا خارج أطر الحياة المتحضرة وأن يشكّلوا في غابات (بوهيميا) عصابة من قُطّاع الطرق. وبالإجمال، كان هذا هو الموضوع النموذجي (لحركة الشباب) الذي جهدت عصابات (العصافير المهاجرة) في إحيائه من جديد في بداية القرن العشرين.

إنه يبدو غريباً لأول نظرة، أن يتجه هذان العبقريان (غوته) و(شيلر) - وهما اللذان لم يُخلقا ليتفاهما- نحو نظرة مشتركة في النزعة الإنسانية الكلاسيكية التي جهدا في صياغة منهاجها في (مراسلاتهما) الخالدة. وقد اتجها نحوها فعلاً في مَسلكيَنِ مختلفين اختلافاً كبيراً إلى حدّ بعيد من الاختلاف. أما «شيلر» فقد وصل إليها عن طريق التأمل الفلسفي، لقد كان يعتقد في بادئ الأمر - شأنه في ذلك شأن جميع شباب عصره - بحالة طبيعية رعوية وبدائية، هي الفردوس المفقود الذي عكّرت صفوه الحضارة، من دون أن تتمكن مع ذلك من محو ذكراه والتأسف عليه محواً تامّاً مع ذلك، كان يدعو بالحالة «الساذجة» هذه الحالة التي كانت الإنسانية ما تزال تشكل فيها مع «الطبيعة» وحدة لا تنفصم عُراها، والإنسانية الحديثة تشعر مع ذلك، وهي منقسمة على نفسها داخلياً بالتفكير والحساب الأناني والآلات وأخاديع الحياة المتحضّرة -بطموح «عاطفي» لإعادة هذه الحياة المشتركة المفقودة. ومن الخطأ التفكير بأنها ستتوصل إلى ذلك عن طريق ما سمّاه «رجال التنوير» «تقدماً» أي عن طريق «أنوار» العقل وحده، إذ إن التفكير والعلم والتقنية -خلافاً لذلك- هي التي اقتلعت الإنسان من جذوره، وانتزعته من سذاجة الحياة في الفردوس، وهي لن تتوصل إلى ذلك أيضاً عن طريق

الثورة السياسية التي يمكنها دون ريب أن تُبدع تدابير خارجية، ولكنها تعجز عن أن تحدد الإنسان الداخلي أو تخلقه. لاشك أن «الدولة» تستجيب في ذلك لـ «ضرورة حديدية» ولكنها تضغط على الإنسان، وتظل أبعد ما تكون عن تحريره، فهي تسعى إلى إيجاد شكل موحّد، في حين أن الثقافة تعتمد على أكبر تنوع ممكن. إن الفن وحده هو الذي بإمكانه أن يجدد الإنسان الكامل المتوافق مع الطبيعة، لأن الفن ينظر إلى الكائن الإنساني في كليّته التي لا تنفصم عراها، ينظر إليه في حساسيته بقدر ما ينظر إليه في عقله، وينظر إليه في جسمه بقدر ما ينظر إليه في روحه، وينظر إليه في ميوله الطبيعية بقدر ما ينظر إليه في إرادته الأخلاقية. إنه يستحث جميع ملكاته مجتمعة للقيام بفعالية تلقائية كليّاً، ومُنزّهة عن كل غائية طبيعية أو عقلية أو أخلاقية. ولا يجد «شيلر» شيئاً يشبهها به غير اللعب، فمعالجة الحياة وأهوائها ومشكلاتها المقلقة وصراعاتها المؤسِّية، كما لو كانت لعباً مثيراً، هو مبدأ حرية عُليا، هي «الحرية الجمالية».

ولكن، كم يصعب علينا أن نخلق حالة الحظوة، وهي امتياز استثنائي ماثل في وسط واقع مضاد له إلى حدّ بعيد - وأن نحتفظ بها على الخصوص إذا لم نجد أمامنا مثالاً مثيراً ضربه لنا شعب بأكمله وصل إلى درجة عالية من التحضر، وحقق بمعجزة من معجزات الطبيعة والتاريخ تحقيقاً تلقائياً وبسيطاً ويومياً، هذا الانسجام الذي نجده في جميع المظاهر التي وصلت إلينا من تاريخه القصير جداً، هذا الشعب هو اليونان. إن «الطبيعة» و«الحضارة» - وهما أمران متقابلان في كل مكان غير هذا المكان- قد أدّتا هنا إلى توافق كامل، وعلى هذا النحو، حلّ الحلم الأركادي بـ «إحياء» الإنسانية الهلينية التي تفتح أبواباً على المستقبل محل الأسطورة الروسوية المنادية بالعود المستحيل إلى الطبيعة، تلك هي الفكرة التي كان يدور عليها مدخل الرسالة الأولى التي وجهها «شيلر» إلى «غوته»، هذه الرسالة التي وثّقت عُرى ارتباطهما، والتي حاول «شيلر» فيها

أن يقرأ بشيء من الفطنة الطيبة، في قلب صديقه الجديد، السر الأليم الكامن وراء عبقريته، لقد قال في هذه الرسالة: «لو أنك ولدت في بلاد اليونان، أو ولدت ببساطة تحت سماء إيطاليا، فأحاطت بمهدك صور طبيعية أكثر تخيراً، ومشاهدات باهرة لفن أرفع قدراً، لأصبح طريقك مختصراً وممهداً على نحو فريد في نوعه، بل ربما أعفيت إعفاءً تاماً أيضاً، من بحث طويل جداً، وصعب جداً». بيد أن الشاعر الحديث لابد له - وقد ألقاه سوء حظه في عصر جاحد، وبيئة بربرية قلما تنسجم مع ذوقه وإلهامه- من أن يتلافى انصرام العهد الهليني الذهبي بالدراسة والنظرة الفنية، فيجعل لنفسه من كل ما يمكن أن يذكّر باليونان «وطناً داخلياً». تلك هي المسلّمة الجمالية الأساسية التي انطلق منها كل من «شلر» و«غوته»، في نظرتهما المشتركة إلى الثقافة الإنسانية والفن الكلاسيكي.

إذا كان «شيلر» و قد توجه بالتأمل الفلسفي توجهاً جاداً نحو هذه النزعة الهلينية، فقد كان «غوته» مُعِدّاً لها إعداداً طبيعياً بدراساته عن الطبيعة وبنظرته إلى الجسم الحي، مؤيداً بهذه الدراسات وهذه النظرة، على أقل تقدير. وذلك لأن هذا الكمال الهندسي الذي تبدّى عليه الجسم الحي أمام عينيه متلائماً أعجب التلاؤم مع جميع وظائفه، والذي كان يستطلع بتُؤْدَةٍ أسراره وتحولاته في دراساته التي أجراها على النبات والحيوان، كان يجده على أرض إيطاليا متحققاً في جميع مظاهر الفن القديم. فقد كان يقيم في فكره رابطة خفية بين دراساته المنصبّة على «الطبيعة» وتنقيباته عن الفن اليوناني. وبفضل هذين النظامين هدّأ بالأمس القريب اضطرابات شبابه العاصف، عندما فهم أن الحياة الطيبة هي قبل كل شيء «تكوين المرء لذاته» وسعيه لإكسابها صورة من الصور الإنسانية ماهيتها أنقى وأعم. وكما أنه كان في أثناء إقامته في إيطاليا مشغولاً بفكرة «نبتة بدائية» لا بل مشغولاً بـ «رؤيا» هذه النبتة، كذلك كان يرى أن

هناك نماذج إنسانية ذات كمال عام، وهو كمال معياري على نحو من الإخاء، وأن الفن اليوناني هو الذي كشف لنا عن هذه النماذج من الناحيتين الجسمية والمعنوية، وإنه ينبغي لنا أن نبحث عن «معيار الإنسانية الأبدي» فيها، إذ إن الاحترام الديني لهذه الصور الكاملة هو الذي يميز المتحضر من البربري، وهو المعنى الذي يتخذه أيضاً هذا «الإنساني العام» الذي أوحت لنا به النزعة الهلينية.

تلك هي الفكرة التي سبق أن عبّرت عنها درامة (أفيجينيا) (1787)، وذلك لأن العذراء اليونانية قد أنجزت وهي في شعب صغير بربري، رسالة تأنيس حقيقية، حينما حملتها «ديانا»[1] إليه. وهذه الفكرة هي التي يعود إليها «غوته» ثانية في القسم الثاني من «فوست»[2] فالطريق الذي انتهى بـ «فوست» إلى «التطهّر» و«السلام» كان هو الطريق الذي سبق لـ «غوته» أن اتبعه، مبتدئاً من مرحلة «العاصفة والهجوم» من مراحل شبابه الجبار، والذي كان يحلم بجعل شعبه كله يتبعه. أما نزعته العميقة، بل خطته التربوية السرية التي رسمتها كل فعاليته الشعرية - إذا جاز لنا أن نقول ذلك- فينبغي لنا أن نتعرفها في محاولته تخليص الروح الألمانية من عمائها البربري، وتنظيم ضروب عنفها البدائية، وتصفية مطامحها العَكِرة، وطرد الأرواح الشريرة والاندفاعات المخرِّبة المتسلطة عليها، وجعلها ترعوي عن سحرها الشيطاني. وباختصار ينبغي أن نتعرفها في محاولته «تأنيسها» أمام مشهد الجمال الهليني. كان هدفه ينصبّ على الربط بين النزعة الجرمانية والنزعة الهلينية، وعلى عقد قران «فوست» الشمالي على «هيلانة» اليونانية. ألا نشهد الاحتفال بهذا الزفاف، حينما ينزل البطل -بعد مغامرات متعددة - إلى الشاطئ

(1) ديانا إلهة الصيد عند اليونان. (المترجم).

(2) أنجزه عام 1831. أما التصور الأول لـ «فوست» فيرجع إلى عام 1770 وهو يعطينا صورة رمزية عن تطور «غوته» الفكري بأكمله.

العتيق في عالم الأسطورة اليونانية، ويحاول القيام بالمأثرة الخارقة، فينزل إلى المملكة المظلمة لـ «ما لم يُخلق» إلى مملكة «الأمهات»، مملكة «الأرحام» الأبدية، حيث ترقد الصور الأولية، فيُعيد إلى النور «أورفيوس»[1] جديد أجمل «صورة» قُدِّر لها أن توجد أبداً، صورة «هيلانة آرغوس» المنشأة نشأة جديدة، التي قيل عنها «إنها كانت تتمتع بجمال أبدي يجعل كل من يراها يشعر بأنه لها»، ففي إشعاع هذا الجمال الكلي يسقط العقد الشيطاني، ولا يبقى مكان لـ «ميفستوفيليس»[2] الألماني، هذا «الشبح الشمالي»[3]. تلك هي رسالة الخلاص التي تركها «غوته» لشعبه. فهل أصغى الشعب إلى هذه الرسالة؟

ينبغي لنا أن نعترف بأن هذه النزعة الهلينية المطبوعة بالمثالية التي جهد «غوته» و«شيلر» و«هومبولت»[4] في تحديد «معيارها» في أبحاث ورسائل كانت أحياناً مُسهِبة، فقد بدأت بعنف مرتبط بزمان معين، فهي لم تكن مثل الكلاسيكية الفرنسية نبتة مغروسة في الأرض، وليدة حضارة عريقة، ونتاجاً أصلياً أنتجته حياة مجتمع هذّبته عدة قرون من الدراسة النفسية والتحليل الأخلاقي. وعلى نحو مشابه، كان هذا المثال الأعلى للتنشئة - أي الثقافة الشخصية - الذي تروي لنا ملحمته البورجوازية رواية

---

(1) إشارة إلى أسطورة أورفيوس، التي تقول لنا: إنه كان موسيقياً بارعاً، حتى أن الوحوش المفترسة تقع قرب قدميه ناسية وحشيتها حينما تسمع ألحانه. لدغت الأفاعي عروسه ليلة زفافه، فنزل إلى الجحيم وسحر رباته بأنغامه، فوعدته بإعادة زوجه إليه إذا جاوز الجحيم دون أن يلتفت إلى الوراء. ولكنه خالف هذا الأمر، ففقد الإحساس، ومزقته كاهنات باخوس. (المترجم).

(2) ميفستوفيليس هو شيطان فوست. (المترجم).

(3) نسبة إلى شمال أوروبا موطن الشعوب الجرمانية. (المترجم).

(4) هو شارل غليوم بارون هومبولت (1767-1875) عالم من علماء اللغة. (المترجم).

«فيلهلم مايستر» التربوية يلائم نخبة من المنعزلين العاطلين عن العمل المجتهدين والهواة المتعلِّمين الأثرياء، المُنتخَبين من أرستقراطية قروية معينة، أو من صفوف برجوازية المدن الصغيرة، من موظفين وأساتذة وقسيسين. ولكي تتمكن نبتة الأجواء الحارة هذه من الإيناع، كانت بحاجة إلى عصر هادئ نسبياً، وإلى بلاد ما تزال قليلة السكان، وإلى مجتمع قد تحدَّدت طبقاته تحديداً واضحاً. لقد كانت بحاجة خاصة إلى جو من الأمن والاستقرار والطمأنينة، إلى هذا الشعور الخاص بالثبات الذي كان يشعر به المرء في البلاطات الألمانية الصغيرة، والمدن الجامعية الصغيرة، في ذلك الحين، حيث كانت ساعة الدبلومات والألقاب والإعفاءات الجدية من الخدمة العسكرية والوظائف المحجوزة، بيد أنها لم تكن تحيا في المناهج وفي الاحتفالات المدرسية غير حياة مصطنعة، حياة المبتذلات التربوية، أو حياة الموضوعات الخطابية.

وفي العهود الأحدث أيضاً، شهد المرء هذا التحالف بين الثراء والثقافة، بين المِلكية والتثقيف، يتداعى بتداعي الطبقات المتوسطة، وهو التحالف الذي كان يعتمد عليه في ألمانيا كل هذا البناء المدرسي للثقافة الإنسانية. وشهد عندئذ ظهور بروليتاريا جامعية لم تعد ترى أية فائدة تُجنى من وراء ثقافة باهظة التكاليف. وعلى أقل تقدير يمكن أن يقال: إن النزعة الإنسانية الكلاسيكية تمثل كمّاً مهملاً في معرفة ألمانيا المعاصرة وطبعها، ونظام حياتها، ومطامحها وأحلامها بمستقبلها[1].

---

(1) الدكتور أرنست روبرت كورتيوس: الروح الألمانية في خطر Deuischler Geist in Gefahr.

الفصل الرابع

ألمانيا الرومانطيقية

في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، شهد المرء ظهور مبدأ جديد في الحياة والفكر الألمانيين، وفي وسعنا أن ندعوه العنصر «الرومنطيقي»، وهو المبدأ الذي عبّر عن نفسه في نهاية الأمر بـ «إحياء» الماضي الجرماني، ومن ناحية أخرى، كان ينقص الرومنطيقية الألمانية منذ البداية أشياء كثيرة لكي تتبدى بهذا المظهر وحده.

والحقيقة، يستحيل على المرء أن يصل إلى تعريف دقيق يعرف به هذه الكلمة، إذ إنها كانت تغيّر من معناها تقريباً كل عشر سنوات، فلا يمكن تطبيقه على مدرسة من المدارس، ولا منهج من المناهج، ولا فئة معينة من الفئات، إذ إنه يظهر في أكثر المجالات تنوعاً من فلسفة وأدب وفن ونقد وعلوم تاريخية أو معنوية أو سياسية. لقد كان الأمر أمر «موقف» جديد تجاه جميع مسائل الحياة والفِكَر، أو أمر نزعة تضخمت خلال طريقها بعدد من المعاني الجديدة التي كانت أحياناً متناقضة، قبل أن يكون شيئاً آخر.

ونرى في البداية نوعاً من الرومنطيقية الانتقالية يتكون، وهو الذي أُطلِق عليه أحياناً اسم «المدرسة الرومنطيقية الأولى» وهي تسمية غير مناسبة أبداً. إن الأمر يتعلق هنا بهذه المجموعة السباعية من الكُتَّاب الشباب، الذين التفّوا في السنوات الأخيرة من

القرن الثامن عشر حول مجلة «الأثيني» التي كان الأخوان «أشليغل»[1] في «أيينا» يصدرانها ويديران أمورها، ويحرران قسماً كبيراً منها. لقد كان هذا الجيل ما يزال يتابع في جوانب كثيرة القرن الثامن عشر، ونحن نجد عنده النظرة الكلية نفسها إلى الثقافة والبحث عن نزعة إنسانية «موسّعة» بالمعنى الذي أصبحت تدخل فيها بعض الحضارات التي كانت مُهمَلة أو معروفة بعض المعرفة حتى ذلك الحين، مثل حضارات إسبانيا والشرق، أو بعض العصور التي كانت مُحتَقَرة احتقاراً مذهبياً، مثل العصور الوسطى المسيحية القائمة على الفروسية، لقد كان الأمر يتعلق أيضاً بنزعة إنسانية «متعمّقة» بفضل نوع جديد من التفنّن النفساني والنقدي، يجتهد في الدخول إلى ضروب الأصالة الأكثر غرابة، وإلى حالات الوجود، والعصور، والحضارات الموغِلة في البُعد، وهو التفنن الذي خلق في الفكر، أو بمعنى أدق في الكهانة، نمطاً جديداً أطلقوا عليه اسم «الحاسة التاريخية». وعلى هذا النحو، نجد أنفسنا قد وصلنا بالضبط إلى نقيض «التنوير».

والحقيقة، ينبغي لنا منذ البداية أن نفهم الرومنطيقية الألمانية على أنها نوع من الهجوم الموجّه إلى فكرانية «التنوير» والثقافة العقلانية في القرن الثامن عشر، وسيكون ذلك طابعها الأكثر ثباتاً. لقد كان (التنوير) يطمح هو أيضاً إلى الشمول ولكن إلى شمول عقلي تماماً يتجلى في وحدة مجردة كل التجريد، وهوية ساكنة تمام السكون. فالإنسان العام كانت تحصل عليه عن طريق عملية طرح تحذف بها جميع الخصائص العرقية، وجميع الصفات التاريخية، وتمحو جميع الآثار الدينية أو القومية القوية، وجميع

---

(1) الأخوان أشليغل: غليوم (1767-1845) وفريدريك (1772-1829) شاعران وناقدان رومنطيقيان من شعراء ألمانيا ونقادها. (المترجم).

ضروب الأصالة والتنوع. لم تكن فكرة التنوع تمثل في نظرها إلا تعدداً من التأليفات الممكنة التي تدخل فيها عناصر واحدة دائماً، يستطيع التحليل أن يعزلها أو يستخلصها، وعلى نحوٍ شبيه بذلك، تفوتها تماماً فِكَر الخلق التلقائي والنمو التاريخي. إن التاريخ يمثل «التقدم» في نظرها، بيد أن هذا التقدم لا يكاد يكون شيئاً آخر غير الانتقال من الظلمات إلى النور، ومن العتمة إلى الضياء، ومن التفكير المختلط إلى التفكير الواضح، وهذا ما كان يعنيه الاسم الذي أطلقته هذه الفلسفة على نفسها بالذات: «التنوير» الذي يعني «توضيح الفكر». ولكن إذا شئنا الحقيقة قلنا: إن هذا التقدم لم يكن من شأنه أن يبلغ الجوهر الصميمي للوجود، فهو لا يؤدي إلى أي تحقيق جوهري وجديد من تحقيقات الحياة. ومن ناحية أخرى يؤلف هذا «العقل» فيه - وهو الحد النهائي للتقدم- الحد الابتدائي أيضاً، وذلك بانقلاب جدلي فريد، إذ إنه أبديّ بدءاً ونهايةً، ولأن الغايات التي يتابعها قد وُضِعت منذ البداية، فقد أخذت تتحقق وفقاً لخطة تربوية سبق تصورها، وذلك بنوع من الانبساط البسيط، تدل المنظومات الدينية والفلسفية على مراحله. فهذا التفكير العقلاني الذي هو تفكير غائي في جوهره، يجعل من التاريخ الإنساني، كما يجعل من أصالة التفكير الخلاق، تاريخاً وأصالة وهميين في نهاية الأمر.

ومع ذلك، فقد سبق لبعض أصحاب العقول القوية، مثل «ليبنز» و«هردر» أن أدخلوا على هذه الفكرة المنطقية الخالصة التي هي فكرة التقدم، فكرة حركية خاصة بالتاريخ، أو «حركية نشوئية»[1]. وقد نقل «هردر» خاصة هذه الحركية التي كانت في بداية الأمر وقفاً على عالم الأخلاق والدين، أي على عالم الإيمان، إلى عالم أرحب هو

(1) بإمكاننا أن نجد عرضاً نفاذاً لهذا التطور في كتاب «م. غيرو»: تطور نظرية العلم وبنيتها عند فشته. ـ ستراسبورغ، 1930.

عالم الطبيعة والتاريخ. فما كان تربية منهجية أصبح على هذا النحو «تفتّح زهر»، فمحل تصور التربية - الذي كان فكرة «التنوير» المسيطرة - حلّ تصور التفتح التلقائي الذي يطابق أكثر من ذي قبل مطامح «العاصفة والهجوم»، وأخذ يمجّد القوى الخلاقة، ويمدح العبقرية المبدعة المتحررة من كل قاعدة، لا في مجال الفن والشعر فقط، بل في مجال الأخلاق أيضاً. وعلى هذا النحو، حلّت محل التفكير العقلاني المجرد والرياضي، دراسة الأشكال الفردية والحية، ودراسة البنى والتحولات التي لا تحصى، فكان في هذا الفكرة المركزية التي دعت إليها الرومنطيقية الأولى. فالعالم كان يبدو لها غنياً بالصور الفردية غنى لا ينضب، غنياً بالصور المختلفة والأصلية، إلى أبعد حدّ ممكن، فبحثتْ على التدقيق عن أشد إثبات لذاتها في هذا التنوع العمائي، حيث كان غير المتناهي الحركي يعبّر عن ذاته.

* * *

وقد بدت هذه الحركية الخلاقة الرومنطيقيين الأول في صورة «العبقرية» في بادئ الأمر، وقد اعتقدوا أنهم قد وجدوا في فلسفة «فشته» الصيغة والتسويغ النظر بينها[1]. وعلى أقل تقدير أنهم قد أولوا هذه الفلسفة في هذا الاتجاه في بادئ الأمر. ألم تحدث المثالية الفشتوية واحدة من هذه المفارقات الثورية النظرية - التي كانت تدل كل مرة في ألمانيا على ظهور روح جديدة؟ لقد سبق لـ (كنط)- كوبرنيكوس الجديد أن حقق انقلاباً مشابهاً حينما جهد في تبيان أن أفكارنا ليست قط هي التي تدور حول الأشياء الموضوعة نقاطاً ثابتة، بل إن الأشياء - خلافاً لذلك - هي التي تدور حول فكرنا،

---

(1) إن مؤلف «فشته» الذي أثر التأثير الحاسم على الكُتَّاب الرومنطيقيين الشباب هو: أساس نظرية العام العامة Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.

وتتلقى قوانينها من ذهننا، بيد أن مؤلف «نقد العقل الخالص» قد اكتفى بدراسة تحليلية ونقدية، ولم يجمع فيما بعد أجزاء مذهبه المبعثرة، لكي يخرج منها تأليفاً تأملياً عبقرياً، لقد توقف عند سلاسل من التقابلات جهد في التوفيق بينها: مثل التقابل بين «الصورة» التي لا مادة لها و«المادة» التي لا صورة لها، أي بين الفعالية الصورية التي يقوم بها الذهن والحقيقة المادية التي تقدمها الطبيعة، والتقابل بين العلم والأخلاق، والتقابل بين عالم الظواهر المحسوسة وعالم الأشياء في ذاتها إلخ... وقد جعل «فشته» من نفسه الوصي المنفّذ لهذا التفكير، فردّ بحركة قاطعةً جميع التقابلات غير المحلولة إلى تقابل أساسي وحيد، هو التقابل بين الـ «أنا» والـ «لا أنا»، لكي يرد هذا التقابل بدوره إلى «هوية» أعمق تقع تحته وهي الـ «أنا» المطلق! إن «الهوية» المطلوبة لا يمكن لها أن تكون في الواقع موضوعاً، أو جوهراً، أو «شيئاً». فالشيء «كائن» بكل بساطة وهو ليس فعّالاً، ولا يضع ذاته بذاته، ولا يفكر في ذاته. ولكن الفيلسوف حينما ينفذ بتفكيره الشديد إلى الفعل «الخالص» للفكر، يدرك بحدس عقلي هذه الفعالية الداخلية والتلقائية، التي بوضعها لذاتها تضع بفعل ذلك العالم وجميع تحديداته، والتي لا يمكن لها أن تكون إلا «أنا»، أو «ذاتاً» مطلقة. إن احتياز الـ «أنا» المطلق هذا الاحتياز المنتصر من قبل الـ «أنا» المتناهي للوعي - وهو حركة ابتدائية وشبه بطولية - هو الذي نجده في أصل المثالية التأملية عند «فشته». وقد رسم لنا الفيلسوف بعد ذلك رسماً منهجياً للعمليات التي يضع بها الـ «أنا» المطلق ذاته، في مستوى الواقع، من حيث هو «أنا» مشتق ومتناه، حينما يضع ذاته مقابل نفيه الخاص به -من حيث هو «لا أنا» - في الوقت نفسه الذي يضع في هذا الـ «أنا» بالذات، واقعاً مدركاً على أنه واقع غريب وخارجي، وهو واقع ما زال يمثل فعاليته التي قام بها في الوضع الأول، ولكنها أصبحت موسومة بإشارة مضادة. إنه لمنهج ينطوي على مفارقة دون شك، هذا المنهج الذي يرتفع بطفرة واحدة فوق جميع مبتذلات الحس المشترك، ولكنه بدا لهذه الشبيبة الرومنطيقية أمراً جديداً يبهر الأنظار.

ألم يكن هذا المنهج يحمل في الواقع تأويلاً جديداً كل الجدة، لعملية الخلق الفني؟ فهذا الـ «أنا» الذي تكلم عنه «فشته» والذي يجذب من أعماقه صور الفكر ومادته معاً، بل هذه الرؤية التي يدعوها عالمه، والتي هي - والحق يقال- نتاجه غير الواعي، أليس هو الـ «أنا» الصانع الذي نجده عند الفنان الخلاق؟ غير أن هذه الرؤية أو هذه الصورة هي خلو من كل أصالة عند عامة الناس، إنها ليست شيئاً آخر غير تكرار لصور أُبصِرت وعُرِفت من قبل، إنها نتاج جاهز، بل كما كان يقول «نوفاليس»[1] نتاج يديره الخيال «المترابط» والمقتصر على التوليد، «على نحو ما تُدار الآلة». إن بعض العباقرة الكبار، من فنانين وشعراء وميتافيزيقيين وأنبياء - وجميعهم أصحاب رؤى- «ينتجون» وحدهم نوعاً من الرؤية يرون بها العالم أصيلاً حقّاً، وجديداً ومستبقاً المستقبل، وذلك باستخراجها من الجوهر الصميم في «أنواتهم». وعلى هذا النحو، يخلق «المُلهمون» الكبار الرؤى الرائدة التي يعي شعب ما، أو عمر ما، أو جيل ما، نفسه فيها. وفي حين كانت عقلانية «التنوير» ترد الفن إلى «محاكاة الطبيعة»، والفلسفة إلى مجرد «تحليل» ما هو معطى، أخذ الرومنطيقيون الأول يجدون في (فشته) فيلسوف مثالية تأملية جديدة، وهي الفلسفة التي كان بإمكان العبقرية الجرمانية وحدها أن تتصورها، وما لبثوا أن وضعوا هذا المبدأ المولّد للمثالية الرومنطيقية الألمانية والمجدد لها، في مقابل الفكرانية الجافة والمادية المرهقة التي سادت فلسفة القرن الثامن عشر، ولاسيما مادية الموسوعيين الفرنسيين.

* * *

لقد كانت التأويلات التي بإمكان كل عبقرية أصيلة أن تقدمها لنفسها عن حدس هذا اللامتناهي الحركي تأويلات متعددة. وقد استخلص «نوفاليس» - الشاعر الشاب

---

(1) نوفاليس Novalis شاعر ألماني (1772-1802) من أبرز ممثلي الرومنطيقية الألمانية. (المترجم).

والمتصوف، شاعر (الموت) و(الليل)- منه نظريته في الانتحار الفلسفي، فحينما يتحرر المريد من كل الروابط التي ما زالت تربطه بعالم وهمي، يرتفع إلى هذا الوجد السامي الذي تُمحي فيه كل الحواجز التي تفصل بين الفرديات المنعزلة، في عالم «النور». ألم يكن ديوانه «أناشيد إلى الليل» يستدعي إلى الذاكرة الوجد الموسيقي الذي نجده في «ترستان وايزوليه»[1]؟ وعلى خلاف ذلك تماماً، كان صديقه «فريدريك أشليغل»، الذي اكتشف لدى «فشته» نظرية عبقرية في «التهكم الفلسفي». ألا يُحلّق «أنا» الفيلسوف المطلق، حينما يضع بنفسه تحديداته الخاصة به، فوق الآثار التي خلقها، والتي هي حقائق وهمية تتيح لنفسه فرصة مشاهدتها، وهو حر في استحثاثها، أو في تهديمها للقضاء عليها وفق مشيئته؟ وقد كتب الناقد الشاب بهذا الصدد: «إنه يحيا حقّاً في وسط مهزلة متعالية، فهو قد ارتفع يحلّق عالياً فوق آثار خلقه الخاصة به، وفوق ميزته الخاصة، وفوق عبقريته الخاصة». فبفضل هذا «التهكم» المتعالي يتمكن من الخروج من «أناه»، الخاص به والمحدود، ليقلد ساخراً حركته ذاتها، وليشدد على عدم التناسب الأبدي القائم في كل تعبير إنساني بالنسبة إلى «الحدوس» التي لا يمكن التعبير عنها. وعلى هذا النحو تتخذ الفلسفة، وهي مجموعة من الألغاز السرية الموقوفة على بعض المُريدين -مظهر خدّاع مُدبّر إلى حدّ بعيد من التدبير، في نظر الجاهلين بها».

وقد استُخلِصت في الوقت ذاته طريقة في النقد من هذه الطريقة العبقرية في التفلسف التي كان «الجزء» هو التعبير الأدبي الملائم لها أحسن الملاءمة، أما الجزء فهو نظرة أصيلة، ومفارقة خاطفة، وبرق بتدفق من العماء، إنه يعبر على هذا النحو أحسن ما يكون التعبير عن اللامتناهي الحركي، أي عن المظاهر المتعددة والمتناقضة التي يظهر بها

(1) ترستان وايزوليه عنوان درامة شهيرة من درامات «فغنر»، وضعها عام 1865. (المترجم).

العماء الخلّاء. فمن دون العماء الأولي لا يمكن أن يكون هناك أي خلق، وخلافاً لذلك كلما ازداد السديم ازداد الخصب والغنى المبدع وإمكانات الخلق. فالمذهب يجعل الأشياء عقيمة ويقتلها، أما الجزء فهو وحده الأصيل والخلاق، وفضلاً عن ذلك فالوحدة المذهبية تنتهي إلى تأكيد وحيد الاتجاه ومُنافٍ لغيره و«غير تحرري» ومعرفة تلوين كل تأكيد تكهّمي هو واجب من واجبات الأدب الأولي، إذ إنه من دون ذلك يتحوّل الحوار الفلسفي بسرعة فائقة إلى نزاع أو إلى ملاكمة. وأخيراً، فالجزء يطابق بوجه آخر من وجوهه الفلسفة الجديدة خير مطابقة، من حيث إنه ليس غير تخطيط لم ينجز. وتختلف الرومنطيقية عن الروح الكلاسيكية بعبادتها لما هو «غير مُنجَز»، فالكلاسيكية تسعى إلى الإنجاز والى الكمال، والصورة التي تعبر أحسن تعبير عن هذا الكمال الكلاسيكي هي صورة الدائرة المغلقة، وفي هذا يكمن سر هذا التطور الدوري الذي استخلصه «فريدريك أشليغل» من دراساته في أدب الإغريق، والذي أتاح «للقدماء» أن يعطونا قاعدة لكمال كل نوع أدبي محددة لفترة خاصة، ولكننا حينما نقول منجزاً نقول نهائياً ومحدوداً، وإذن فقد وضع «أشليغل» النظرية الحديثة في «اللامتناهي» الحركي، الذي هو «غير منجز» أبدي، مقابل نظرية الكمال الأرسطية. فالفلسفة الرومنطيقية ينبغي لها أن تكون «متدرجة» و«غير محدودة» في جوهرها، فهي تسعى إلى أن تتجاوز ذاتها باستمرار، وفي هذا التطور اللامتناهي يقتطع الجزء منظراً عابراً له صورة مخطط أولي، ومن جمع مثل هذه المخططات الأولية يتكون ما كان «أشليغل» يدعوه «مخططات الفلسفة»، لقد كان يقول: «إن كتابة كتاب من الكتب هي مهمة أكثر تواضعاً مما نظن بكثير، إذ إن قطعاً كاملة يمكن أن تُستعار من كتب أخرى، ويبقى دوماً في وسع المؤلف أن يختبئ متواضعاً وراء موضوعه. ولكن «فِكَراً»، بل (فكراً) مُجتزأة تعتبر ذات قيمة شخصية، وينبغي أن تطمح إلى أن تكون أصيلة من أولها إلى آخرها».

وبنوع من صوفية التعاون الأدبي، اكتملت نظرية «الجزء» هذه، وذلك لأن عزلة المفكر - هي أيضاً- تحررية، فمن دون انغماره في جو من الحياة الاجتماعية - وهي عماء إنساني حقّاً- لا تنبعث الحياة في فكره من تصادم الأصالات المتنوعة، فالفرديات الإنسانية ليست هي ذاتها - والحق يقال- غير أجزاء، وغير مخططات إنسانية لم تكتمل بعد، إنها لا تتوصل إلى خصبها الكامل إلا بتقاربها. إن حب الجنسين - وفي هذا يجدد الرومنطيقيون الأسطورة الأفلاطونية في تكاملها- هو الرمز الذي تؤكد به الرغبة ذاتها، هذه الرغبة التي تدفع الفرديات المتكاملة و«المتبوئرة» على نحو من الأنحاء، إلى أن تُنشئ باندماجها وحدة أولية، وعلى نحوٍ شبيه بذلك تسعى الحياة الاجتماعية الرومنطيقية - في مستوى الإنتاج الأدبي- إلى التقريب بين أكبر عدد ممكن من الأزواج، وإلى تحقيق أكبر عدد ممكن من الاتحادات والترابطات بل من التمازجات الروحية، التي تؤدي إلى ميلاد أصالات جديدة مؤتلفة فيما بينها ائتلافاً متزايداً. إن النقد الرومنطيقي هو نوع من الكيمياء الروحية التي تستخلص ضروب الألفة، وتقيم قواعد سنفونية حقة، وإذا شئنا أن نتناول من جديد الكلمات نفسها التي استخدمها «فريدريك أشليغل» قلنا: قواعد «فلسفة تآلفية»[1]، وقواعد «قصيدة تآلفية»[2].

فكم كانت هذه الزمالة الأدبية عابرة وقصيرة الأمد، داخل ندوة صغيرة من المنعزلين الذين جمعتهم الصدفة في بعض اللقاءات العارضة! وكيف يتمكنون من تحمل صدمة الأحداث العدائية مع تمادي الزمن، وهم الذين جعلوا من المفارقة قاعدتهم،

(1) Sym - philosophie.

(2) يعتمد المؤلف هنا على التشابه الاشتقاقي، فكلمة سنفونية في الفرنسية مؤلفة من السابقة Sym وتفيد معنى التآلف والجذر phonie الذي يفيد معنى الصوت فيكون معني السنفونية الأصوات المتآلفة. (المترجم).

ومن الحلم حقيقتهم، ومن «غير المنجز» منهاجهم؟ وكم من تنافرات خفية، ومن نزعات متناقضة، كانت تكمن في حماسة الشباب التي كانت تحركهم! كان يكفي أن تعرض بعض المواقف الكئيبة، أو أن يحدث انفصال يترك تأثيراً في المشاعر، وأن تليه سلسلة من المنازعات ومن الانتقالات، حتى يأتي يوم يتداعى فيه كل هذا البناء من الارتباطات الصوفية بالسرعة نفسها التي أقيم بها، ففي صيف عام 1800 حينما صدر العدد الأخير من «الأثيني» أصبح بإمكان المرء أن يقول: إن همزة الوصل التي كانت ما تزال تربط برباط واهٍ جداً هذه الأصالات المتباينة قد زالت. ومع ذلك فقد استمرت بعض الأمور الجديدة المستديمة حية بعد الاحتفال القصير بهذا العيد الأدبي.

وأولها هو التأويل الجديد للطبيعة، فعقلانية القرن الثامن عشر كانت ما تزال تقدم لنا تأويلاً ميكانيكياً في كل شيء عنها. أما في نظر «كنط» فلم تكد تمثل شيئاً غير المادة الخام والعديمة الشكل التي تقدمها التجربة، والتي ينظمها العقل من بعد وفقاً لقوانينه الخاصة. أما «فشته» فقد محا مذهبياً الطبيعة من فلسفته، فهو لم يكن يرى غير حقيقة واحدة، هي الطاقة الروحية في «الأنا» التي هي فعالية خالصة وتفكير في هذه الفعالية. فـ «الفِكر» لا يستطيع أن يستخلص إلا من ذاته ضروب اليقين الذي لا يتزعزع، والواجب الذي يخضع له، والإله الذي يؤمن به، حتى العالم الذي يعيش فيه، والذي هو مجرد مادة تتمرس بها فعاليته. فالمادة والطبيعة والعالم الخارجي كلها ضلالات مشؤومة، إذا رأينا فيها الحقيقة «الوضعية» وإذا عزونا إليها نوعاً من السببية محدداً لحياتنا، وقعنا في الخطأ، لا بل وقعنا في شر جذري، وارتكبنا خطيئة بحق «الفكر»، فالفكر لا يمكن له أن يتولد من المادة، كما أن الفعالية لا يمكن لها أن تتولد من العطالة، والحياة لا يمكن لها أن تتولد من الموت. لقد كانت هذه السلبية في الطبيعة بالضبط هي النقطة التي انفصل الرومنطيقيون بها عن «فشته»، وقد انتهوا مع «نوفاليس» و«شلنغ»

إلى إعلان «الطبيعة» حقيقة وضعية حية، حقيقة أولية بقدر كون «الفِكر» حقيقة أولية.

وقد اتخذت هذه الفلسفة الرومنطيقية في «الطبيعة» من بعض اكتشافات الفيزياء والكيمياء نقطة ارتكاز لها، مثل دراسة ضروب الألفة الكيماوية بين الأجسام، ولاسيما دراسة ظواهر المغناطيسية والكلفنة[1]، وهي نوع من العجائب العلمية كان لها أثر على أخيلة العصر، كأثر خميرة دماغية. فالطبيعة والفكر شُبِّهاً على العموم بقطبي بيل «فولطا»، إنهما موسومان بإشارتين متضادتين، ولكنهما متآنيان ومتكاملان، وهناك تيار مستمر ينتقل من أحد القطبين إلى الآخر. كان قانون الاستقطاب هذا يثير إثارة طبيعية في كل شيء، صورة «زوج» كوني تبحث عناصره المتضادة بعضها عن بعض، مدفوعة بنوع من التطلع، بل بنوع من الحنين الأبدي. التقارب بين الزوجين أو زواجهما المستحيل[2] يعيد الوحدة الفردوسية، ويعيد العصر الذهبي إلى العالم. لقد تلقحت هذه الأحلام بميثولوجيا شعرية كاملة، كما تلقحت في الوقت ذاته بالعادة الرومنطيقية الخصوصية إلى حدّ بعيد، وهي عادة نقل ما هو طبيعي إلى ما هو معنوي وما هو طبيعي إلى ما هو مادي نقلاً مستمراً، وخلق (رمزية) ذات نزعة طبيعية للتعبير عن تجلّيات الحياة الداخلية.

لقد كانت الـ «مرشن» خاصة - وهي نوع من قصص الجنّيات الرمزية التي يمثل أشخاصها الرمزيون حياة العناصر الخفية - تغطي هذه الأحلام التأملية التي كانت تنضاف إليها أيضاً موضوعات مستعارة من الكتابات الكيميائية التحويلية، أو الكتابات السحرية، أو الكتابات الغيبية. فالطبيعة كانت تبدو مثل «معبد» - هو معبد

---

(1) Galvanisme.

(2) philosophal بالمعنى المجازي Chose impossible à trouver. (المراجع).

سييس - مغطى بالكتابات الهيروغليفية التي كان معناها يخفى على العلماء الذين لا يستطيعون أن يحلّوا في مختبراتهم غير رموز الظواهر السطحية. فالشعراء وحدهم هم الذين قد دُرّبوا على ممارسة هذا السحر الرفيع ذي التعاليم السرية. وأخيراً، فقد انضافت إلى قانون الاستقطاب الكلي نظرية الحكمة الإلهية عن التطور، التي رسخ فيها أثر «يعقوب بوهمه»، الحكيم الإلهي الكبير في القرن السادس عشر. أما هذا التطور فلم يكن يجري في الزمان مولّداً الصور بعضها من بعض، بل كان قوامه (قوة) تتيح للكائنات نفسها - بعد نوع من التحول هو موت وبعث في وقت واحد - الانتقال من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى، انتقالاً يجعل التاريخ ذاته يعيد نفسه بممثليه أنفسهم، في سلسلة من المستويات الموضوعية بعضها فوق بعض، ولكن بأسماء غير أسمائهم، ومعان جديدة غير المعاني السابقة. وعلى هذا النحو انحل لغز الطبيعة الكبير، وبدا وكأنه أُضيء من داخله. فرواية «نوفاليس»، «هينرش فن افتردنغن» - وهي رواية «الزهرة الزرقاء» التي ظلت في حالة التسويد- كانت قد أعدّت لتعرض أمام أبصارنا شيئاً شبيهاً بهذا التطور الكوني، وهو قصة زوجين رمزيين يبحث أحدهما عن الآخر، ويضيع أحدهما من الآخر، ثم يعودان فيلتقيان مجتازين حالات متعاقبة من الموت والميلاد، فتطوف بنا على هذا النحو، في كل مجالات الطبيعة، وخلال عصور التاريخ كلها.

كان لابد لهذه الفلسفة الرومنطيقية من فلسفات الطبيعة، من أن تتهاوى في غياهب النسيان، لو لم تكن تمهيداً لصورة جديدة من صور التدين، وتهيئة لتأويل رومنطيقي للتاريخ.

من الملائم أن نضع في أصل إحياء هذا الشعور الديني، تياراً شعبياً من تيارات الحياة الدينية، يستمر خلال القرن الثامن عشر كله، من تحت تيار «التنوير» الذي لم يبلغ

-كما رأينا- غير طبقة سطحية تماماً من المثقفين، أما هذا التيار فقد أُطلق عليه اسم «النزعة التُقويّة»، وذلك لأن الحياة الدينية التي كانت تُحييه كانت تظهر في صورة فردية تماماً من صور «التقى»، محصورة في داخل «مجالس سرية» من مجالس الأتقياء، أكثر مما تظهر في تقبل عقيدة دينية آمنت بها الكنيسة اللوثرية، أو في بعض شعائرها الرسمية. وعلى الرغم من جميع الأمور الغريبة التي كانت تأخذ النزعة التُقويّة بها، فهي قد أسهمت دون مُراء في تعميق الحياة الدينية الألمانية، بالحق الذي منحته لكل مؤمن، في أن يعبّر تعبيراً أصيلاً عن تجربته الدينية، أي عما أُطلق عليه اسم (لغة قلبه).

وقد أدت حركة (اليقظة) الدينية هذه أولاً إلى ميلاد عدد من أعمال الإحسان (فقد أصبح تأسيس ميتم «هالي» الشبيه بالمعجزة، أشبه ما يكون بأسطورة من الأساطير التقيّة في هذه الأمكنة). وانتهى بها الأمر إلى النفاذ أيضاً إلى الطبقات العليا من التأمل والأدب الألمانيين، وإلى بعث تيار محارب للنزعة العقلية، وجد في «هامان» «مجوسي الشمال» وفي (ياقوبي) خصم (اسبينوزا) اللدود، أشهر المتكلّمين بلسانه. لاشك أن الرومنطيقيين لم يكونوا يرضون بهذا الحكم المذهبي على «اسبينوزا»، الذي أظهر «ياقوبي» به مذهبه بمظهر المذهب الناتج عن نزعة الإلحاد الطبيعية في أشد صورها تماسكاً، وهم الذين اكتشفوا فيه داعياً من دعاة طبيعة نفذت إليها الحياة الإلهية كلياً و«فيلسوفاً منتشياً بالله». وقد اقترح «اشلاير ماخر» - وهو لاهوتي رومنطيقي شاب عام 1797 في كتابه الشهير «خطابات حول الدين» على «العقول المثقفة من خصوم الدين» صيغة جديدة لتكون بمثابة دفاع عن الدين، وهي صيغة تجعل منه في وقتٍ واحد، عبقرية فردية واندماجاً كاملاً للفرد في الحياة الكلية للطبيعة. لقد كان الأمر في نظر (اشلاير ماخر) متعلقاً بتحرير القلب الذي هو (عضو ديني) من وصاية كل عقيدة، كما كان متعلقاً أيضاً بتخليصه من طغيان كل تعليم أخلاقي، فالأخذ بفكرة

الألوهة الفلسفية لم يكن بعد في صميمه تدين مقنَّع لا غير، واللاهوت الكنطي الذي أُقيمت أسسه على «القانون» الأخلاقي وعلى الأمر المطلق، لم يكد يكون أقل إماتة للإلهام الديني الذي أنكر عليه كل أصالة خاصة، ففي الحالتين كان المرء - والحق يقال- يخلط ما بين الدين واللاهوت، بيد أن المرء يستطيع أن يكون ملحداً وأن يتمتع مع ذلك بروح دينية عميقة. ففي الطبعات الأولى من كتاب «خطابات حول الدين» لم يكن اسم الله موجوداً في أية صفحة من صفحاته، إذ كانت قد حلّت محله كلمة «الكل» حلولاً منتظماً. فما الدين الرومنطيقي إذن؟

إنه في جوهره توليد مستمر للانفعالات التقية والحدوس الصوفية، وتلحين أو موسيقى داخلية، ومصاحبة مستمرة لحياتنا العميقة. هل يمكن للمرء أن يتساءل وهو بصدد مقطوعة موسيقية: «على أي شيء يبرهن هذا؟» وكذلك الدين فهو لا يزعم أنه يبرهن على أي شيء، ولكنه ليس مجموعة من التعاليم أيضاً، وينبغي أن لا يرسم لنا أي فعل محدد. وفيما يلي صيغة من صيغ التُّقى لم يعد يختلط بها أي شيء من التعصب قط: «ينبغي للمرء أن يمازج الدين كل عمل من أعماله، وينبغي له أن لا يقوم بأي منها بأمر الدين». لاشك أنه لا يمكن أن يقال عن أية حالة من الحالات الروحية إنها حالة دينية، فالعنصر غير الديني هو كل شيء جزئي ومنعزل وسطحي في تجربتنا الداخلية، وكل شيء يجعلنا نتناقض مع جزء عميق من ذواتنا، أو يمنعنا من التواصل مع «كلية الكون» الحية، وباختصار كل شيء يمكننا أن ندعوه (الحادث العادي) في وجودنا اليومي، وخلافاً لذلك فكل ما يصدر عن الوحدة التامة لوجودنا الصميم، ويجعلنا في توافق عميق مع (الحياة) الكلية هو ديني. إن الحالة الدينية توحدنا نحن أنفسنا في شعور بالارتباط الكبير نشعر به ونحن تجاه تجربة إجماعية تتجاوزنا تجاوزاً لا نهاية له. على هذا

النحو حاول (اشلاير ماخر)[1] جهده أن يوفق بين النزعة التُقويّة ونزعة وحدة الوجود، بين النزعة المسيحية والنزعة الإنسانية. لاشك أن وساطة بل وسطاء بين فرديتنا المحدودة وبين هذا التواصل الديني الشامل، أمر ضروري، فهذا هو الدور الذي قام به جمع (المُلهمين) الكبار من أنبياء وفنانين وفلاسفة. لقد كتب «نوفاليس»: «يمكننا أن نقول إن كل فكرة من فِكَرنا، أو كل رؤية تراها روحنا الدينية، هي العضو الفردي إلى أقصى حدود الفردية من «كل» أصيل بأصالة لا نهاية لها». إن في ذلك سر إنتاجية الدين المستمرة، وعلى الفن الرومنطيقي أن يكون وعاء الانتخاب الذي يجني جميع الإلهامات المبعثرة التي تصدر عن هذا الدين العبقري الشامل بحق، والذي يظل في سبيل التنامي المستمر، والذي يكون حده النهائي تأليفاً من كل الأساطير الدينية التي عرفتها الإنسانية.

ويمكننا أن نجد توضيحاً مؤثراً إلى أقصى حدود التأثير، لهذا التدين الفني العزيز على نفوس الرومنطيقيين في كتاب صغير فريد في نوعه عنوانه «تدفقات قلب لأخ في الدير مُحِب للفن» كان مؤلف الكتاب «فاكنرودر» واحداً من أصحاب هذه الطبائع الأنثوية في كل شيء، ذات الخراعة المرضية، التي يكسرها أول تماس بالواقع المعادي، وقد مات في الخامسة والعشرين من عمره دون أن يتمكن من تقرير العمل في المجال الإداري الذي فرضه عليه والده، وفي هذا كما نرى صراع نموذجي بين الشاعر الرومنطيقي الشاب والمربّي العقلاني الشيخ، كان هذا الكتاب بمثابة كتاب الصلاة الصغير الذي تتضوع منه حماسة المريد الشاب تضوع البخور، وكان يبعث بلغته البسيطة الشفافة المُحيية للكلمات المُماتة إحياءً لطيفاً، نوعاً من تاريخ التُّقى أو من

---

(1) اشلاير ماخر (1768–1834) لاهوتي وفيلسوف ألماني. (المترجم).

أساطير «القديسين»، مستخرجاً من سِيَر بعض الفنانين الكبار ولا سيما من حياة «البرشت درر» و«رفائيل»[1] كي يكون قدوة للبسطاء والمؤمنين. كان ينبغي للمرء أن لا يطلب من الراوي الذي كانت بساطة قلبه مضرب المثل بين أصدقائه، لا شيئاً من الحس النقدي في تخير القصص ولا دراسة متعمقة لأساليب الفنانين أو تقنياتهم التي كان يعرضها لاستثارة الإعجاب. وكما أن المؤمن يستمد من «حيوات القديسين» إلهامات واتصالات بـ «الروح» الإلهي تظل جديدة دائماً، كذلك ينبغي لنا أن نحيي في ذواتنا بقراءتنا للروايات التي تقص علينا الأعمال التقيّة التي قام بها عمال الفن الكبار، أن نحيي قدرتنا الدينية على الحماسة، وذلك لأن الفن «وحي» مثل «الدين» وبالمعنى نفسه، أو لنقل إنهما «تعبيران» توأمان يتوجه بهما الروح الخالق بالكلام إلى الروح الإنسانية مباشرة. أما الإشارة الخارجية والنقل المادي اللذان تنتقل بها الرسالة فهما فضلة زائدة، ولكن ما هو جوهري هو التلقي الصميم والحدث الداخلي والرؤية الأثيرية التي يبعثها الفن فينا، والتي نبدو فيها لذواتنا وقد بدلنا صوراً غير صورنا. وقد كتب «فاكنرودر»: لقد ضللت حكماء هذا العالم الحميّة لبلوغ الحقيقة التي هي ممدوحة في ذاتها، فقد نشروا أسرار السماء، وسعَوا إلى جعلها تتخذ لها مكانة بين أشياء هذا العالم، وتحت أنوار أرضية في كل شيء، لقد رفضوا «المشاعر الغامضة» التي كانوا يحملونها في نفوسهم، بحجة الدفاع عن حقوق «العقل» الدّعي. فهل بإمكان الإنسان أن يدعي - وهو العاجز- توضيح أسرار السماء؟ هل يعتقد أن بمقدوره التهور في الكشف عما أخفاه الله بيده؟ هل ينبغي له أن يدفع بكبريائه «المشاعر الغامضة» التي تهبط علينا مثل رسل محجبين؟ أما أنا فإني أحترمهما بتواضع عميق، لأن الله قد منحنا

---

(1) البرشت دُرر رسام ألماني (1471-1528) ورفائيل رسام إيطالي (1483-1520) من رسامي عصر النهضة في أوروبا. (المترجم).

نعمته الواسعة حينما وهبنا هذه الشواهد النقية على الحقيقة، وهذا ما يجعلني أضم يديَّ وأتعبّد.

وقد قُدّر لدين الفن هذا على طريقة «فاكنرودر» أن يصبح بسرعة ملهماً لمنهاج وضعته مدرسة كاملة ناشئة من الرسامين الألمان المجتمعين في روما، الذين أُطلق عليهم اسم «الناصريين» أو «رهبان القديس إيزودورو»، والذين جعلوا من الإيمان ومن الدين ومن الهداية إلى الكاثوليكية، الشرط المبدئي لكل استعداد أو ميل فني مخلص.

وعلى هذا النحو انكشف وجه آخر من وجوه الرومنطيقية هو عبادة الماضي والنظرية التقليدية في التاريخ اللتان هيأتا السبل أمام «إحياء الفكرة الكاثوليكية في ألمانيا»، لقد كان الخيال هنا أيضاً يقوم بدور واسع دون شك. ولو عرضت على الرومنطيقية صيغة «أشبنغلر» القائلة: إن التأريخ «يخص الشعراء وحدهم» لرضيت بها بكل تأكيد، ومع ذلك فنحن نجد في جميع هذه المذاهب الرومنطيقية - التي ينقصها فلسفة محددة تماماً- موقفاً أساسياً واحداً يميل إلى تصوير العناصر غير العقلية -من تقاليد وعادات وغرائز وأساطير- في صورة العناصر الوضعية والمبدعة للتاريخ حقّاً. أما الفرد فيصبح محاطاً بجملة تتجاوزه تجاوزاً لا نهاية له، ويشعر أنه مرتبط بها في وحدة الحياة والتجربة، إنه مرتبط بها بخيوط طبيعية ومعنوية لا تحصى تمتد بجذورها في وقت واحد إلى الماضي وإلى البيئة، ومن ذلك نشأت النظرية الرومنطيقية في التطور الطبيعي واللاشعوري التي تتعارض مع كل التدخلات التعسفية التي هي تدخلات عقلية أو قصدية خالصة «مثل المعاهدات والدساتير السياسية وتدابير الدبلوماسيين»، وهي تدخلات تنزع إلى قدر هذا النمو الطبيعي، وهذا التاريخ الأصيل، بفرض آلية إدارية أو نظام سياسي غريب أو مركزية استبدادية عليه من الخارج. إن الأمر يتعلق بتعرف فردية حية ما في كل جملة من هذه الجمل، فردية ينبغي فهمها عن طريق التربة

التي نبتت فيها، وعن طريق الدم الذي يحييها، وعن طريق قوانينها الخاصة في النمو «أي الأرض والأموات» بحسب عبارة «موريس باريس»[1] الذي تكوّن جزء كبير من تفكيره في مدرسة الرومنطيقيين الألمان.

هذا النوع من التفكير الرومنطيقي «ذي النزعة العضوية» وجد أبلغ حوارييه في شخص «جوزيف غوريس»[2] الذي كان العالم النظري الكبير لحركة «الإحياء الكاثوليكي في ألمانيا»، وقد ألحّ «غوريس» على العامل العرقي، وعلى شعور النسب - الذي ينبغي لنا أن نفهم به الشعور الشعبي بوحدة جماعية عرقية، أو قرابة عرقية توثّق عُراها اللغة التي يتكلمها شعب معين، والتساكن الطويل في منطقة واحدة، والتعلق بسلالة خاصة، والاحترام المشترك لبعض العادات أو المؤسسات، أو المعتقدات، أو التقاليد الحقوقية أو الأخلاقية أو الدينية - أكثر مما ألح على الإقليمية وعلى الرباط الذي يربط شعباً من الشعوب بالأرض التي ولد عليها. ويكفي لمثل هذه الجماعة العرقية أن تشعر بشعور الانتساب إلى جماعة واحدة - او أن تصل إلى اكتشافه في نفسها على إثر كارثة من الكوارث- حتى تتكون لديها فردية طبيعية وتاريخية لا يمكن مس سلامتها بأذى. وقد كتب «غوريس» في مجلته «مركور الرين» بمناسبة اقتسام إقليم سكسونيا ما يلي: «إنه لمشهد مهيب إلى حدّ بعيد أن يرى المرء إحدى هذه الشجرات الرائعة - وإن هي إلا فرع من فروع ماضي العرق البعيد، في ظل الغابة المقدس، متحدياً القرون، ومتحملاً بأغصانه العالية آلاف العواصف - وأن يظل يراها اليوم أيضاً تغوص بجذورها دائماً أبعد في التربة العميقة، وترفع رأسها دائماً أعلى من ذي قبل إلى

---

(1) موريس باريس (1822-1923) كاتب فرنسي. (المترجم).

(2) جوزيف غوريس (1776-1848) صحافي ألماني دافع في كتاباته عن الكاثوليكية والحلف القدس. (المترجم).

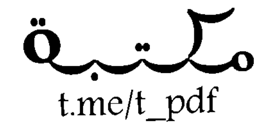
حدّ تأخذه معه رعدة مقدسة - مهما يكن الاحترام الإنساني الذي يحتفظ به قليلاً - لمجرد التفكير بالفأس مرفوعاً على أحد جذوعها الجليلة... وينتج من ذلك أن كل جماعة عرقية لها حق الحفاظ بغيرة على اسمها التاريخي الذي ترتبط به جميع ذكريات الماضي، وعليها واجب الحفاظ عليه أيضاً. فجميع الأساطير التي انتقلت منذ كانت في مهد طفولتها، وجميع الوثائق التي حفظها التاريخ الصارم، وجميع ما ظل يدوّي ويغني في روح الشعب، والحوادث والحركات، بل الأحزان والشقاقات، كلها قد عُلّقت بهذا الاسم. وكذلك كل ما يكوّن لهذه الجماعات أصالتها الخاصة بها، وما هو نتاج نموها وتكوّنها الصميمين، ومجموعات القوانين والعادات والتقاليد. وباختصار كل ما يكوّن سلالتها وفرديتها الخاصة بها، كل هذه الأمور بإمكانها أن تطالب بالاحترام ذاته، ومن ينالها بشيء من السوء، يجرح شعبه جرحاً عميقاً، فينبذه عنه هو وطغيانه، إن عاجلاً أو آجلاً.».

في هذه السطور يلخص «غوريس» كل المجهود القومي المبذول في الأبحاث المتعلقة بتاريخ اللغة، والتراث الحقوقي، وأشعار القرون الوسطى القديمة، والأساطير الجرمانية القديمة، والحكايات الشعبية القديمة والفلكلور، التي ينبغي للمرء أن يرى فيها إنتاج هذه الرومنطيقية الثانية الأكثر أصالة، والتي أُطلق عليها اسم «مدرسة هيدلبرغ». ويصوغ الكاتب في الوقت نفسه الخطوط الكبرى للنظرية السياسية في «النزعة الفيدرالية» التي ستصبح واحداً من البنود الجوهرية في المنهاج الكاثوليكي الألماني.

إن هذه النزعة الفيدرالية - كما يفهمها «غوريس» - تنبع من نوعٍ من الاتفاق الضمني بين الحكومات من ناحية و«السكان» من ناحية أخرى، لا من حق الأفراد الطبيعي، ولا من عقد اجتماعي. وينبغي لنا أن نفهم بـ «السكان» مجموع القوى الحية لمنطقة من المناطق -من أخلاق ومعتقدات وتقاليد- التي تكوّن «روحاً شعبية» تريد أن تكون محكومة وفقاً لمنحى فرديتها العرقية والدينية والأخلاقية والثقافية، إن في ذلك

نزعة استقلالية إقليمية تلتزم كل دولة باحترامها ضمنياً. ومن ذلك تنتج نظرية ذات نزعة فيدرالية في الدولة، بل بتعبير أدق، في المجتمع السياسي، إذ إن الوظيفة الخاصة بالدولة هي حماية هذه التشكلات المستقلة خاصة، ومنحها «بيتاً» مشتركاً.

وقد كانت إمبراطورية القرون الوسطى أو «الإمبراطورية الرومانية المقدسة ذات الجنسية الألمانية» التعبير الأكمل عن هذا النظام الفيدرالي، فقد كانت تجمع في بناء مشترك علاقات التبعية والارتباط، والتجمعات الحرفية، وأكثر ضروب الجمعيات تنوعاً، وبذلك تحدّد البند الثاني من هذا المنهاج الذي أصبح شيئاً فشيئاً المنهاج الرومنطيقي لكاثوليكية ما وراء الجبل[1]. فالإمبراطورية المقدسة كانت في وقت واحد مؤسسة عالمية ومسكونية بحق، مثلما كانت الكنيسة، أما الدولة الحديثة المغلقة القائمة على مبدأ القوميات ذات السيادة فقد كانت وليدة انحلال هذا النظام المسكوني وهذه المدنية العظمى[2]، التي كانت تشمل من قبل كل الجماعة المسيحية، والتي حافظت الكنيسة الكاثوليكية وحدها على تقاليدها حتى هذا اليوم، والتي تستطيع وحدها أن تعمل على إعادتها إلى سابق عهدها في يوم من الأيام. وتلك هي الفكرة التي توسَّعَ بها في قلب ألمانيا البروتستنتية الشاعر الرومنطيقي الشاب «نوفاليس» في بيان عنوانه «أوروبا أو بلاد النصرانية»، وضعه سنة 1799، ولكن لجنة إدارة المجلة الرومنطيقية «الأثيني» رفضت نشره، فقد كان يتهم اتهاماً حاداً المذهب اللوثري، لا لأنه أفقر الفكرة المسيحية يجعلها مستبعدة لحرفية التوراة فحسب، بل لأنه مزق وحدة أوروبا الدينية خاصة، لإحلاله روح النقد العقلانية ومصلحة الدولة العليا وصراع الأنانيات



(1) أي كاثوليكية روما. (المترجم).

(2) Civritas maxima.

القومية، إحلالاً متزايداً، محل هذه الأممية الصوفية التي كانت من عمل «الكنيسة» في القرون الوسطى.

أما الصيغة الأخيرة التي بإمكاننا أن نقدمها عن الرومنطيقية الألمانية، فهي الدفاع عن الكاثوليكية، والعَوْد إلى القرون الوسطى، والبحث عن الجذور الحية للحاضر في الماضي الجرماني والمسيحي دون غيره، وصهر الجرمانية والمسيحية في بوتقة واحدة، وقد سبق لها أن ظهرت في «محاضرات في الأدب والفن» كان «أوغست غليوم أشليغل» قد ألقاها سنة 1802 في برلين. ثم عادت إليها مدام «دوستال» فيما بعد في كتابها (في ألمانيا) الذي حررت جزءاً منه مستلهمة «غليوم أشليغل». وقد كتبت هذا الصدد: «لقد أُدخل اسم الرومنطيقية في ألمانيا من جديد، ليدل على الشعر الذي يرجع بأصله إلى أغاني الشعراء المتجولين، والذي كان وليد الفروسية والمسيحية». وما لبثت الرومنطيقية الألمانية - وقد كانت ثورية في مراحلها الأولى- أن أصبحت سريعاً الممثلة لروح الإصلاح الديني وللرجعية السياسية، والتي أصبحت الفلسفة والشعر والفن لسانها الناطق، وعلى هذا النحو دخلت في صراع مع مطامح التحرر النابعة من الثورة الفرنسية. وقد التحمت المنازعات العلمية بين «الرومنطيقيين» و«المتحررين» حتى سنة 1848 وقد كتب أحد هؤلاء المتحررين ما يلي: «كل من يجهد في إحياء الصور الزائلة والميتة في الأدب أو الفن أو الدين أو العلم، بوسائل الثقافة الحديثة، أو يسعى إلى إعادة الماضي في قلب عصر جديد وضمن شروط حياة تغيرت تغيراً تاماً، فنحن ندعوه رومنطيقياً»[1].

---

(1) نواك: شلنغ والفلسفة الرومنطيقية Sehelling und die Philosophie der Romantik، 1859، الجزء الأول، ص591.

الفصل الخامس

خِطَب إلى الأمة الألمانية

كانت معركة "يينا" سنة 1806، حيث رسم هذا التأريخ المصيري منعطفاً حاسماً في تأريخ ألمانيا، فهو يرسم خطاً فاصلاً بين جيلين ألمانيين وبين نظامين في التفكير الألماني.

كانت فكرة القومية فارغة من كل مضمون وضعي في نظر ألمانيا العقلانية في القرن الثامن عشر، وكان يمكن بلوغها بمجرد تجزئة فكرة الإنسانية التي كانت ترتبط بها ارتباط التضمن المنطقي الذي يربط النوع بجنسه، وقد كان أمر السياسة مماثلاً لأمر الدين: فالديانات الوضعية لم تكن تبدو للفيلسوف إلا تخصيصات وتجليات تأريخية أضيق، وإلا إيحاءات جزئية ناقصة من دين طبيعي شامل. أما ما كان يثير اهتمام الفيلسوف في القرن الثامن عشر بالأمة، فقد كان «الدولة»، ممثلة في الملك لا غير، فقد كان يرى التعبير الفلسفي الأكمل عنها في «الحكم المستبد المستنير»، إذ إن الدولة هي آلة محكمة التركيب تنقل إليها ببيروقراطية متسلطة، الدفع الذي يأتيها من محرك مركزي. فالمجتمع السياسي كان يلجأ إلى السلطة المستبدة، بالضبط لأن التنوير «كان» يتصوره نوعاً من أنواع المنظومة أو الآلية العقلية، فـ «الأمير» هو «عناية عقلية»، إنه أشبه ما يكون بصانع الساعة الذي يركّب آليتها، أو الذي يحرّك على الأقل عجلاتها وينظم عملها، ويصلّح نواقصها، فإذا كان «مستنيراً» - اي فيلسوفاً- فهو لن يفكر إلا بضمان سعادة شعبه، وسيمنح محكوميه الحرية الوحيدة التي تهم الفيلسوف حقّاً، أعني حرية الفكر. وإذن، فمن الأهمية بمكان -من أجل صالح الدولة - أن تتسنم الفلسفة العرش، أو أن يكون لدى الحاكم الفرد على الأقل فلاسفة يقومون بالتربية والمشورة،

ومثال هؤلاء المستبدين المستنيرين موجود، إنه يدعى «فريدريك» الثاني، لقد عرف كيف يجعل من «برلين» بؤرة «التنوير» و«مدينة النور»، فانضاف أثر شخص الملك الفيلسوف إلى الحماسة التي أثارتها انتصارات ملك بروسيا.

صحيح أن «الدولة» ذات النزعة الإنسانية كانت تمنح الحرية وقيمة الفرد حظاً أوف، ففي نظر «شيلر» ونظر «فيلهلم فون همبولت» (وهو الذي صاغ هذا المذهب في الدولة ذات النزعة الإنسانية في بحثه في «حدود عمل الدولة»، لم تعد سعادة الشعوب هي الأمر الهام، بل «ثقافة» الأفراد، أي تنوع الصور الفردية، والنمو المتروك إلى أقصى حد ممكن للأصالات الخلاقة، في عملها الحر). ذلك هو موضوع نزعة التحرر الكلاسيكية. وحتى هنا، نجد نوعاً من الخصومة ينشأ بين «الدولة» - التي تسعى إلى توحيد صورة النموذج الإنساني، وإلى إخضاع الفرد لعمل نافع أو غاية سياسية - وبين الثقافة التي تهتم خاصة باستخلاص تلقائية الأفراد المكونة والخلاقة، وبتنويع صور فعاليتهم إلى أبعد حد ممكن. لاشك أن «الدولة» تستجيب لضرورة حديدية، إنها شر لابد منه - فهي دولة ضرورة - أي إنها المموّن الضروري بالنظام والأمن، ولكنه من الأهمية بمكان، أن نرسم «حدود عملها»، في سبيل فتح المجال حراً أمام المبادآت الفردية، وأمام جميع صور التجمع الحر أيضاً.

كانت «فايمار» رمزاً لهذه «الدولة» ذات النزعة الإنسانية في ألمانيا، ففيها التَقَى أكبر عباقرة ذلك القرن، بفضل أريحية «ميقينوس»[1] الأريب الكريم، فما كان يربط «غوته» بدوقية «فايمار»، وبيدها الدوق «كارل أوغست»، هو رباط اعتراف بالجميل، شخصي

---

(1) يعني به دوق مدينة «فايمار» الذي كان يرعى رجال الأدب والفكر. وقد شبّهه بـ «ميقينوس» الروماني الذي عاش في عهد الإمبراطور «أغسطس» وكان مقرباً منه، فاستخدم نفوذه في رعاية الشعراء أمثال «فرجيل» و«هوارس». (المترجم).

تماماً، فلا تطلبوا منه أن يتحمس من أجل «الأمة» الألمانية. فأين كان بإمكانه أن يجدها؟ لم يكن يعرف خارج دوقيته الصغيرة، غير «الإنسانية» التي كانت تبدو له مثيرة للاهتمام في «روما» أو «باريس»، أكثر بكثير مما هي في «برلين»، وما كان يحسب له حساباً هو مستوى الثقافة وحده. وقد شرح ذلك لصديقه «إكرمان»، فقال: «إنه لأمرٌ غريب هذا الحقد القومي، فإنك واجد هذه العاطفة أكثر صلابة وأكثر عنفاً، كلما هبطتَ إلى مستوى أحط من مستويات الثقافة. بيد أن هناك درجة أعلى يختفي فيها اختفاءً تامّاً، فتجد نفسك فيها - إن صح القول- فوق الأمم، فتشعر بحدث سعيد أو مشؤوم يصيب الشعب المجاور، وكأنه يحدث في بلدك بالذات. إن هذا المستوى العالي من الثقافة يطابق طبيعتي الصحيحة، ولم يكن يلزمني للارتقاء إليه، أن أنتظر بلوغي الستين». لقد كان هناك في نهاية الأمر تناقض بين «القومية» و«الثقافة» في نظر مفكر ذي نزعة إنسانية كاملة مثل «غوته».

ولكن سرعان ما أصبحت اللهجة جديدة تماماً بعد معركة «يينا». فقد تفتحت هذه «القومية» الألمانية تفتحاً مفاجئاً أخذ يغير من صفات ألمانيا وعاداتها، ويلقي في العالم ادعاءات ظلّت مجهولة حتى ذلك الحين، فمنذ هذا التاريخ أخذت جميع الجهود التي كان يقوم بها بعض المؤرخين والأدباء والفلاسفة واللغويين، بل حتى بعض الفنانين والعلماء في ألمانيا في القرن التاسع عشر تسعى إلى تحديد طبع الإنسان الألماني بوضعه في مقابل طباع بقية الشعوب الإنسانية، وإلى وضع رصيد مشترك من الاعتقادات والمطامح والادعاءات في نفوس جميع الألمان، أي باختصار وضع (فكرة عن ألمانيا) يمكن تلخيصها في العبارة التأكيدية التالية: «إننا الشعب» المختار، «شعب المستقبل»، إننا وعي الإنسانية الأعلى.

ومهما يكن هذا التحول مفاجئاً، فقد كان هناك مع ذلك فترة انتقالية قصيرة، تم

فيها الانتقال من المثالية ذات النزعة الإنسانية والعالمية في القرن الثامن عشر، إلى التفكير الجديد ذي النزعة القومية والإمبريالية. ففي قصيدة لـ «شيلر» قلَّ من يعرفها، عنوانها «العظمة الألمانية» نظّمها سنة 1801 يجد المرء أصلاً إرهاصاً بـ «خطابات فشته»، أما ما يكوّن هذه «العظمة» الألمانية فيقول الشاعر إنه بالضبط إملاق الشعب الألماني في حاضره، وكون عظمته تقوم على ثقافته وعلى صفات الأمة الأخلاقية وحدها، وهي أمور لا تتعلق بمصيره السياسي بحال من الأحوال، فالروح الألمانية هي الروح الوحيدة التي «توجد الأشياء المقدسة» بالنسبة إليها، إنها الروح الوحيدة التي تتصل بـ «روح الكون» التي اختارتها للعمل الثقافي الذي لا يفنى، ففي الحين الذي لا يسعى فيه الرجل الإنكليزي إلا للثراء، ولا يؤخذ الرجل الفرنسي إلا بالمجد الباطل، نجد أن الرجل الألماني ذاته مدعو لتحقيق الإنسانية الكاملة. يقول الشاعر أيضاً: «لكل شعب يومه في التاريخ، واليوم الألماني هو حصاد جميع القرون الخالية». وعلى هذا النحو ترتسم سلفاً الخطوط الكبرى للموضوع[1] الجوهري «للاستعداد الألماني الأزلي»، وبذلك انتقل الألمان -بانزلاق غير محسوس- من ألمانيا ذات النزعة الإنسانية، إلى ألمانيا ذات النزعة الجرمانية الكلية.

إننا نشهد «اليقظة» الأولى للقومية الألمانية في «الخطابات إلى الأمة الألمانية» التي أُلقيت في اليوم الثاني من معركة «يينا» خلال شتاء 1807 – 1808 في قاعات أكاديمية «برلين»، كانت مدينة «براين» قد احتلتها جيوش «نابليون»، وقد طغى قرع الطبول الفرنسية التي كانت تمر في الشوارع أكثر من مرة على صوت الخطيب الفيلسوف حينما كان يخطب في مستمعيه، كان الإمبراطور قد بث وشاته في كل مكان، وأعدم كتبياً من

(1) كلمة Motif. مستعملة هنا بمعنى موضوع كما في الرسم. (المراجع).

«نورمبرغ» يُدعى «بالم» رمياً بالرصاص، لتظاهرة أقل خطورة بكثير مما فعل الفيلسوف، لقد قلل من شأن هذا الأيديولوجي النحيل، وهو أمر أخطأ فيه من جهة أخرى خطأً فادحاً، فـ (الفكرة) الألمانية التي قذف بها هذا الملهم في العالم للمرة الأولى انطلقت تدوي في النفوس، وبلغت أعماقاً لم تكن في الحسبان، وأثارت التعصب في شعب كامل.

أما ما أتى به «فشته» إلى مستمعيه فقد كان إيماناً دينياً جديداً أكثر مما كان دعوة إلى البطولة أيضاً، فقد ربط هو أيضاً وَعْظَه القومي بوعْظ «المصلِح» الألماني الكبير «لوثر»، إذ إن ما هيّأَهُ «لوثر» - وربما كان ذلك عن غير علم منه - كان انشقاقاً كبيراً للضمير الجرماني الذي كان يضع إيمانه الألماني الخاص - من حيث هو مبدأ إحياء - في مقابل العالم الفاسد، وقد حدث لدى «فشته» انقلاب مماثل: فالفردية أو «الذات» الألمانية لا تصدر عن الكلية، بل إن هذه «الذات» -خلافاً لذلك- هي التي تولد الكلية، إنها الحقيقة الأولى التي تعلن القوانين وتخلق القيم التي تُفرض على الإنسانية فيما بعد، وعلى هذا النحو، أصبح بإمكان «الذات» الألمانية - التي تمتلك وحدها وعود «الحياة» الأبدية - أن تقول لشعوب الأرض الأخرى: (إنكم وثنيون وفاسدون ومنحلون! أما نحن فإننا وحدنا "الشعب" الحي، إننا "الشعب الأولي"، "شعب الله" الحقيقي). وقد بُنيت (خطابات إلى الأمة الألمانية) على هذا الادعاء البدئ، وعلى هذا التأكيد الجوهري.

وهنا نشهد أيضاً قيام مرحلة انتقالية، فتتكلم القومية الألمانية في 1807 أحياناً أيضاً لغة المدينة العالمية التي كانت تُسمع في 1804، حتى أن المرء لينخدع بها، فهي حينما تقول: إن الشعب الألماني هو «الشعب» الأولي، فهي لا تريد أن تقول سوى أن هذا الشعب «سابق» تأريخياً على الشعوب الأخرى. إنها تعني: أنه «نقي» من كل

اختلاط تأريخي، وليس ناتجاً مشتقاً ولدته الحضارة أو التاريخ، بل مسلّمة خالدة من مسلّمات «العقل» ومبدأ ميتافيزيقي. إن الألمان هم «الشعب» المطلق، الموجود «في ذاته» - ويقول «فشته»: «الشعب باختصار» أي الشعب الذي لا يستمد حقيقته من التاريخ، بل الشعب الذي -خلافاً لذلك- يولد وجوده وتاريخه عن طريق فِكره وعن طريق وعيِهِ ذاتهُ. وقد بدا لـ «فشته» - انطلاقاً من هذا المبدأ- أن جميع الشعوب الإنسانية لا تشارك بنصيب واحد فيه «الروح» الكلية، وليست مستعدة استعداداً واحداً لتلقي وعود الحياة الأبدية وحمايتها. إن منها شعوباً تسمح بأن تفلت منها هذه الطاقات البديئة، لأنها مستعبدة لخدر عضال ناتج عن النزعة الإيقانية المنوّمة، أو عن سراب النزعة المادية. إن هذه الشعوب - والحق يقال- لا تحيا إلا حياة مستعارة تداولتها الأيدي، فانفصلت عن الينابيع البديئة، فلم تعد إلا شعوباً مُلحَقة. وهناك شعوب أخرى تُعرف مع ذلك -دون أن تكون مالكة هي ذاتها هذه القوة الخلاقة - كيف تتعرفها حينما تتجلى لها، وهي مستعدة للانضمام لنصرة قضية الخير، في يوم من الأيام، والإسهام في ذلك إسهاماً متواضعاً. وأخيراً، فهناك «الشعب» - إذ إنه لا يمكن أن يكون هناك إلا «شعب» مختار واحد- الذي حافظ على صلته بينابيع الإنسانية البديئة خلال حِقَب التاريخ كله، والذي يجسّد الطاقات الخلاقة والروحية، والذي هو أمين على وعود «الحياة» الأبدية.

وإذن، فليس العرق ولا الأرض ولا حتى اللغة هي التي تكون أوليّاً، الشارة المميزة للقومية الألمانية، في نظر «فشته»، فالنزعة الجرمانية هي رسالة وتبشير، بل هي باختصار (فكرة) ميتافيزيقية وقد بقيت هذه (الفكرة) عَكِرة ومختلطة مدة طويلة، حتى تجلّت أخيراً في رائعة النهار. وكانت فلسفة «يوهان غوتليب فشته»، هي التي أعطتها صيغتها المحررة، والحقيقة أن هذا المذهب هو المرآة الصافية التي انعكست فيها

«الفكرة» الألمانية، حتى أنَّ من يتأمل هذه الصورة، ويعرف نفسه فيها، يمتُّ بِنَسَبِهِ إلى هذا «الشعب» المختار، إلى «الشعب الألماني»، سواء أراد ذلك أم لم يرِده. وقد عبّر «فشته» عن ذلك تعبيراً واضحاً.

إننا نقرأ لديه ما يلي: (لقد حان الوقت لكي يخرج من الظلام، ويكشف عن نفسه أخيراً في رائعة النهار ذاك الذي سبق لنا أن عرضناه، والذي يؤلف تماماً ما ندعوه بالطبع الألماني. فإليكم المبدأ المعتمد في التمييز: إنكم إما أن تؤمنوا بمبدأ بديء لدى الإنسان، هو حرية وتكامل وتقدم غير محدود يقوم به نوعنا، أو لا تؤمنوا بشيء من كل ذلك، بل لديك نوع من الشعور أو الحدس بما هو مخالف له بالذات. فجميع من يحملون في ذواتهم حياة خلاقة ومجدِّدة، أو يرفضون على الأقل -على افتراض أنهم لم يُمنحوا مثل هذه الموهبة - كل ما هو باطل، وينتظرون اللحظة التي يدركهم فيها بدورهم سيل «الحياة» البديئة -بل حتى إذا لم يصل إلى هذا الحد أولئك الذين يستشعرون الحرية مع ذلك استشعاراً مختلطاً، أو يعانون في سبيلها، لا من الحقد أو الخوف، بل من شعور الحب- جميع أولئك يؤلفون جزءاً من «الإنسانية» الأولية، ويؤلفون -من حيث هم شعب- «الشعب» الأولي، بل «الشعب» باختصار، وأعني بذلك: «الشعب» الألماني[1]. - أما جميع أولئك الذين رضوا خلافاً لذلك- بأن يكونوا نتاجاً مشتقاً ومتداولاً، وتصوروا أنفسهم كذلك، فقد أصبحوا حقّاً كذلك بالفعل، وسيصيرون إلى ما يؤمنون به. إنهم لم يعودوا غير ملحق بالحياة، فبالإضافة إليهم لم تعد تتدفق الينابيع البديئة التي جرت من قبلهم، والتي ما زالت تجري حولهم، إنهم لم يعودوا غير رجع صوت انقطع عن الكلام، وقد ردّه صخر، إنهم بما هم شعب قد

(1) لكي نفهم هذا المقطع فهماً جيداً، ينبغي لنا أن نتذكر أن كلمة «دويتش» (ألماني) تعني اشتقاقاً «ما يمت إلى الشعب»، مثال ذلك لغة الشعب، وتوضع في مقابل لغة العلماء ورجال الدين.

«استُبعدوا» من «الشعب» الأولي وأصبحوا «غرباء» بل «أناساً من الخارج». فالأمه التي حملت حتى هذا اليوم اسم الألمانية "وهي تعني «الشعب» باختصار"، لم تكف عن البرهان على فعاليتها الخلاقة والمجددة في المجالات الأكثر تنوعاً. وأخيراً، دقّت الساعة التي ينبغي أن تقدم لها فلسفة من الفلسفات التي نفذ التفكير فيها من جانب إلى جانب، المرآة التي تتعرف فيها ذاتها تعرفاً نيراً فتعي بذلك وعياً واضحاً، الرسالة التي قلّدتها إياها الطبيعة والتي لم تكن تستشعرها حتى ذلك الحين غير استشعار مختلط. إن نداءً محدداً قد وُجِّه إليها اليوم لكي تعمل منذ الآن بحرية وبشيءٍ من الهدوء والوضوح، فتتكامل وفقاً لتصورها الذي تصورت به نفسها، وتحقق الواجب الذي رُسِم لها وتجدد العهد، وتغلق الدائرة التي تفصلها عما ليس إياها. وإليكم المبدأ الذي يجري بحسبه هذا الاستبعاد: إن جميع من يؤمنون بالحقيقة الروحية، وبحرية هذه الحياة الروحية، وجميع من يؤمنون بالتقدم الأبدي في نطاق الحياة الروحية عن طريق الحرية، مهما كانت من ناحية أخرى بلادهم الأصلية، واللغة التي يتكلمونها، فهم من عِرقنا، ويؤلفون جزءاً من شعبنا، وهم سيرتبطون به إن عاجلاً أو آجلاً. وكل من يؤمنون بـ «وجود» متوقف، أو يؤمنون بالتراجع أو بالرقص الدائري، أو يضعون وراء دفَّة العالم «طبيعة» جامدة، فهم ليسوا ألماناً، بل إنهم غرباء بالإضافة إلينا، مهما كانت من ناحية أخرى بلادهم الأصلية، واللغة التي يتكلمونها، وينبغي لنا أن نتمنى لهم أن يُبتروا من شعبنا بتراً تامّاً).

إننا نرى في هذه الفقرة، كيف تم لدى الفيلسوف الانتقال من النزعة العالمية السابقة، إلى نزعته الجرمانية الكلية الجديدة. فالبلاد الأصلية والعرق واللغة لم تُعدّ بعد إلا عوامل ثانوية، لاشك أن هناك منذ البداية أمة مختارة على نحوٍ خاص، مدعوّة إلى أن تُظهِر تفوقها وسيطرتها عاجلاً أو آجلاً. بيد أنها لا تستمد مؤهلاتها إلا من كونها تجسد مبدأ «الإنسانية» البديء، بشيء من الصفاء أكبر مما تجسده به الأمم الأخرى. وبالإجمال فهي «فكرة» بإمكانها -بما هي كذلك- أن تجذب إليها إنسانية أكثر اتساعاً، وأن

تستميلها إليها، بيد أن الجديد في ذلك هو مبدأ «التفرد» الذي نصّ عليه «فشته» بوضوح، فكما أن «الذات» المطلقة في فلسفته لا تضع ذاتها إلا في مقابل الـ (لا ذات) كذلك لا يمكن «للشعب» المطلق أن يدخل التاريخ إلا إذا عارضه مبدأ مُنافٍ أي الـ «لا شعب». أما هذا الـ «لا شعب» فهو (الغريب)، لا باللغة ولا بالتاريخ ولا بالعرق، بل بالضرورة الميتافيزيقية إنه النقيض الأبدي الذي تبعث «روح الظلام والكذب والعدم» فيه الحياة.

لقد كان «فشته» -كما نعلم- من المعجبين المتحمسين بالثورة الفرنسية في بادئ أمره، ولكنه في اليوم الذي رأى فيه مبادئ الحرية وقد جحدها الشعب الذي نادى بها في أول الأمر، وحينما رأى الثورة وقد صادرها مغتصبها «نابليون» انقلب إيمانه اليعقوبي[1] بسرعة إلى تعصب ذي نزعة جرمانية كلية، وبدَت له فرنسا وقد انحدرت عن مستوى رسالتها الطليعية، فلم تعد تمثل غير مبدأ «مشتق» وغير حقيقة «غريبة». وقد كتب عام 1813 ما يلي: (لا يمكن لملكوت الحرية أن يقوم في العالم إلا عن طريق الألمان، الذين أخذوا بالنضج، لحمل هذه الرسالة منذ آلاف السنين، وليس في الإنسانية عنصر آخر غيرهم بإمكانه أن يدفع عجلة هذا التطور) وما يثير الاستغراب في أمر «فشته» هو أنه انطلق من اليعقوبية، وأن اليعقوبية والجرمانية الكلية كانتا تبدوان له مذهبين يمكن رد أحدهما إلى الآخر تقريباً، وأن «خطاباته إلى الأمة الألمانية» تشير إلى الانتقال من أحد هذين المذهبين إلى الآخر، بيد أنه صحيح أيضاً، أن نزعته اليعقوبية كانت تحمل منذ البدء بعض الملامح الجرمانية القائمة بذاتها.

---

(1) نسبةً إلى الحركة اليعقوبية التي تمثل فئة من رجال الثورة الفرنسية، كانت أكثر الفئات تحمساً لمبادئها. (المترجم).

لقد نفى بعضهم أن يكون لدى «فشته» ادعاءات إمبريالية غازية[1]، وهؤلاء يعتمدون في ذلك على «الخطاب» الثالث عشر الشهير، الذي يقضي فيه الفيلسوف قضاءً صريحاً على كل سياسة إلحاقية استعمارية. فالشعب الألماني -كما يفهمه- يناضل إذن من أجل استقلاله لا غير، ويريد أن ينفض عنه النير الذي أثقل كاهله به فاتح غريب، ولكننا لا نستطيع أن ننكر أن «قومية» فشته تتميز مع ذلك تميزاً واضحاً من «الوطنية» بمفهومها الشائع، فالأمر عند «فشته» ليس مجرد دفاع عن الحدود أو تحرير الوطن، بل الفكرة المسيطرة عليه هي فكرة «تصفية» تسعى إلى «إغلاق» الذات القومية، وعزلها عن كل احتكاك بالأمم الأجنبية، التي لا يمكن إلا أن تدنّسها أو أن تفسدها، وهي بالتالي فكرة رسالة واستعداد أزلي قائم على نوع من «الانتخاب» جرى بين الشعوب. إن مذهبه -بهذا المعنى- يخفي دون شك بذور نزعة إمبريالية تصوفية، بل حتى بذور نزعة إمبريالية «عِرقية». فالجرماني يحكم بالموت على «الحضارة» المسمّاة باللاتينية المنورة إلى الفساد وإلى التدهور الذي لا شفاء منه، لأنه يمثل «جوهراً» و«أخلاقية» أصفى مما يمثله الرجل اللاتيني. إن ألمانيا هي القوة الوحيدة في الانبعاث، ذلك هو المنهاج الذي يمكن عُدَّ «فشته» أباه الروحي. وكما يقول أحد المؤرخين الألمان بصدد «خطاباته»: (ينبغي لكل الشُّعْلات المتُّقدة في العالم أن تنطفئ حتى تبقى تتوهج وحدها شعلة هذا المثال الأعلى الأخلاقي، الذي تلقّى الشعب الألماني، الشعب الأولي، الشعب المختار، أمر الحفاظ عليه)[2].

---

(1) راجع «مجلة باريس» Revue de paris عدد 15 آب 1927، مقال السيد «إكزافييه ليون» Xavier Léon: فشته يحارب النزعة الإمبريالية.

(2) ماينيكر Meinecker: المواطنة العالمية والدولة القومية Welcbürgerium und Nationalstaat مونيخ وبرلين، 1992.

وقد وجد «فشته» دلالة أولى على هذا الانتخاب الصوفي في اللغة ذاتها التي يتكلمها الشعب الألماني، وذلك لأنها تمثل حقّاً اللغة الأولية التي تكلمتها الإنسانية، في حين أن اللغات الأخرى -ولا سيما اللغات الرومانية - ليست غير لغات «مشتقة» ناتجة عن فساد اللاتينية. ومن هنا كانت الألمانية اللغة «الحية» الوحيدة بحق القادرة على أن تستخرج من أعماقها الخاصة الإبداعات الكلامية والتركيبية اللغوية الجديدة أبداً، في حين أصبحت اللغات الأخرى «ميتة»، بمعنى أنه لم يعد بمستطاعها أن تتجدد، وأن تغني إلا باستعارات تأخذها من اللغات الأجنبية، أو باشتقاقات قائمة على العلم. قد يُقال: يا للتفاهات النحوية! بيد أن الجديد بالفعل هو هذه النظرية الحركية في اللغة، من حيث هي فعالية تكوين وتربية، تطبع بطابعها عقلية الإنسان. لم تكن «الكلمة» في نظر أصحاب النزعة العقلية من المدرسة القديمة إلا إشارة اتفاقية يمكن فصلها عن «المعنى»، أي عن التفكير، فهذا التفكير سابق بوجوده على وجود الكلمة. إن هناك «فِكَراً» أو عاماً، و«عقلاً» واحداً «مطابقاً لنفسه»، و(حقيقة) مشتركة، يمكن النص عليها دون تمييز في عدد كبير من اللغات المختلفة.

أما «فشته» فيرى -خلافاً لذلك- أن هناك في بادئ الأمر عدداً كبيراً من اللغات تتفاوت في قيمتها تفاوتاً كبيراً، وتتوافق معها أيضاً عقليات متنوعة وغير متساوية. فالشعب وسط تربوي، ومجموعة من الأفراد يولد بعضهم بعضاً من الناحية الروحية، عن طريق لغة مشتركة بينهم. وإذن، فاللغة ليست إشارة سلبية لا تتأثر، بل رابطة إنسانية، وقالباً حيّاً، وأداة تربوية.

ومن ناحية أخرى فقد احتلت فكرة التربية هذه المكان الأول في خطة «فشته» الإحيائية، وهنا نجد أيضاً أن ضربة القدر عام 1806 - التي دُعيت «موقعة يينا»- قد سرّعت من سير الحوادث.

إننا نعرف الكلمة المشهورة التي نطق بها ملك بروسيا فريدريش فيلهلم الثالث، قال: (ينبغي للدولة البروسية أن تعوض بطاقاتها الروحية القوة المادية التي خسرتها). هل كان ثمة شيء بإمكانه أن يظهر هالة السحر التي كانت تحبط في ذلك الحين «الجامعات» الألمانية، خيراً من الأمر البسيط الآتي: بماذا كان يمكن لـ «دولة» متهدِّمة أنهكت قوتها العسكرية وقوتها السياسية، أن تبدأ نهضتها القومية؟ -بخلق جامعة جديدة. وعلى هذا النحو أصبحت «جامعة برلين» رمز النهوض القومي بألمانيا، فأحدثت تحالفاً وثيقاً بين القوى الفكرية والأخلاقية، وبين الضرورات السياسية التي تتطلبها «المدينة» الأرضية.

وقد دُعي أصحاب أكبر العقول في ذاك العصر ليقدموا مشروعاتهم، مثل «فشته» و«اشلاير ماخر» و«شلنغ» و«فيلهلم فون هومبولت». وقد كان المشروع الذي قدمه صاحب «الخطابات إلى الأمة الألمانية» المشروع الأكثر تجديداً دون مُشاحَّة من الناحية الجذرية من بين جميع هذه المشروعات، فقد أتى بصيغة جديدة للدراسات الجامعية. لم تكن الجامعة في نظر «فشته» مجرد «كليات» منعزلة متلاصقة، أي كتلة من ضروب التعليم يعيش كل منها منصرفاً إلى اختصاصه، وتتكون من تجمّعها «موسوعة المعرفية الإنسانية». فـ «الجامعة» هي جماعة حية من العلماء ومن العلماء المتمرنين. فما «العالِم»؟ يجيب الرجل العامّي عن ذلك: (إنه الرجل الذي يعرف أموراً كثيرة). يا للجواب التافه! إن العالِم هو الرجل الذي يحيا حياة أخرى غير حياة التجربة المشتركة، في عالم «الفكرة» التي خلقها أو تصورها تفكيره. وماذا تعني كلمة «علّم»؟ هل تعني إملاء معرفة جاهزة في دروس أو محاضرات؟ ولكن اختراع المطبعة جعل من جهاز المدرسين الجامعيين الذين يقتصرون على مجرد وظيفة «القارئين» وموزعي المعرفة توزيعاً أوتوماتيكيّاً، أمراً نافلاً تماماً. إذ إن التعليم هو القيام بأمر آخر، إنه إدخال الطالب في

عالم «الفكرة» في المعرفة الحية التي هي في طريق الصنع، وتدريبه بالنشاط الفكري الخلاق، وبالبحث عن الحقيقة العلمية. ولكن لكي يحدث توليد العقول بعضها من بعض لابد من وسط إنساني يوحّد جوانبه لغة ووجدان مشتركان، ولابد من دراسات مشتركة تربط ربطاً حيّاً بين المربّي والطالب. كان «فشته» يقول: (ينبغي للألمان أن يبدأوا بأن يصنعوا أنفسهم بأنفسهم بوعي. ولو تُرِك الأمر له لفَضّل أن يفوّض هذه المهمة التعليمية إلى مستعمرات مدرسية بعيدة عن صخب المدن، وفي منجاة من العالم وفساده، وهي أشبه ما تكون بأديرة تربوية، يتكون فيها الفتيان المنحبسون وفقاً لمبادئ خالصة في التربية المشتركة والإسبرطية تماماً، بعيدين منذ طراوة أعمارهم عن عدوى الأجيال السابقة، وموجّهين بإدارة أساتذة انصرفوا إلى هذه المهمة التربوية انصرافاً تاماً. ومع ذلك يمكن لـ «جامعة برلين» الجديدة -من حيث هي رمز قومي- أن تكون النموذج الأول لهذا العمل الإحيائي الضروري).

ولكن الحكومة البروسية لم تأخذ في نهاية الأمر بمشروع الإصلاح الجذري الذي قدمه «فشته»، بل توجه الملك إلى «فيلهلم فون همبولت» الدبلوماسي المرن الأريب، وصديق «غوته» و«وشيلر» القديم، وقد كان «فون همبولت» أديباً ذا فكر تحرري ونزعة إنسانية، بل كان باختصار أشبه بـ «أراسموس» منه بـ «لوثر»، وكانت مسائل الثقافة العامة في نظره أهم من ضرورات الساعة السياسية. ونتيجة لذلك كان يريد أن يجعل من «جامعة برلين» جامعة أدبية، وأن يضعها تحت وصاية هذا الأدب الكلاسيكي الذي حلّقت العبقرية الألمانية في أجوائه أسمى تحليق «الوطن والأدب». ولكي يهيئ الأجيال الجديدة لتلقي هذا التدريب الكلاسيكي، باشر في بروسيا بإصلاح في مؤسسات التعليم الثانوي موازٍ لإصلاح الجامعة، فخلق التجاهيز البروسية التي حاول جهده أن يجعل «نزعته الإنسانية الجديدة» تتأقلم فيها، ويعني بهذه النزعة

التحالف بين الآداب القديمة والأدب الكلاسيكي الألماني. وقد استمر التعليم الجامعي الألماني أكثر من قرن كامل، في حمل هذا الطابع الرسمي «للنزعة الإنسانية الجديدة» التي أتى بها «فون همبولت».

بيد أن نداء «فشته» وجد منذ صبيحة اليوم التالي صداه الأول بين صفوف هذا الجيل الألماني، الذي كان يعود من حروب الاستقلال ضد «نابليون» إلى مدنه الجامعية الصغيرة، ويجد فيها البؤس القديم كله، والأُسُن السياسي القديم، اللذين كانا يرافقان نزعة الاستقلال الداخلي للمقاطعات الألمانية. وعندئذٍ أُعدَّت العُدّة تحت وطأة هذه الآمال السياسية المخفقة، ليقظة أولى، ولتجمُّع ثوري أول قامت به الشبيبة الجامعية، وقد عُرف هذا التجمع باسم اتحاد الطلاب. وفي الثامن عشر من شهر تشرين الأول لعام 1818 وهو اليوم التذكاري لمعركة «الأمم» -معركة ليبزج- واليوم التذكاري الثلاثمئة للإصلاح اللوثري، هرعت هذه الشبيبة من جامعتي «يينا» و«غيسن» وسارت كتلة واحدة إلى قصر «فارتيبورغ» الذي لجأ إليه «لوثر» بعد مؤتمر «فورمس»، ولكي تُنهي الشبيبة المتحمسة هذه التظاهرة الصاخبة أشعلوا مجمرة، وألقوا في لهيبها منشورات الكتّاب المناوئين لحركتهم القومية، محاكين بذلك حركة «المصلح» الذي أحرق لثلاثة قرون خلت المرسوم البابوي. وهكذا فقد انبعث شبح المصلح الذي أحضرته الشبيبة الألمانية، ومن ناحيةٍ أخرى، كيف لا يعرف المرء في الحماسة المناضلة التي كانت تحرك هؤلاء الشبان الثوار، «الإيمان» اللوثري القديم وقد نقل مجرد نقل من صعيد الدين إلى صعيد القومية؟ وذلك لأنه ما كان يحظى بالأهمية فوق كل شيء في نظرهم، لم يكن «المنهاج» الذي لو حاولوا تحديده لواجهوا عقبات كأداء، بل كانت «الحركة» أو «الإيمان المناضل» الذي سيخرج منه في يوم من الأيام هذا الوطن الألماني، والذي لم يكونوا قد ميّزوا بُعد محيطه ولا حدوده ولا صيغته السياسية، ولكنهم كانوا

يشعرون بأنهم مرتبطون سلفاً بالدم والعرق وبالأوتار الداخلية لوجوذهم العميق، باسم «الكيان الألماني». بيد أن المثالية الفَتيّة لهذه القوة الثورية كان ينقصها أمر جوهري وهو أن تربّيها الوقائع التاريخية. لقد أخفق اتحاد الطلاب إخفاقاً ذريعاً بعد أن طارده رجال الشرطة التابعون لكل الحكومات الألمانية، وقد لخّص «نيتشه» مصيره في هذه الصيغة المقتضبة حين قال: (لم يكن هناك قائد يقودهم' وقد كان هذا هو الذي قضى عليهم).

وقد استغرقت هذه القوة الثورية من الشباب الجامعيين في سباتها أكثر من قرن كامل، وما طُبع الجامعات الألمانية بطابعه في بداية الأمر كان إشعاع العلم الألماني في العالم إشعاعاً يدخل في باب المعجزات. أما «الثورة الفرنسية» فإنها أغلقت الجامعات الإقليمية القديمة في فرنسا واقتصرت على ملاحظة الانحطاط المستعصي الذي أصاب نقابات أهل العلم والأدب الذين أغلقت نفوسهم دون جميع الأمور الجديدة التي أتى بها الفكر والعلم الحديثان. وبعد ذلك أحل «نابليون» محلها جامعته الإمبراطورية، وهي ذات ملاك إداري واسع قائم على المركزية ووحدة الشكل، ومهمته الرئيسية منح الرتب. وقد حافظت الجامعات الألمانية -على خلاف ذلك تماماً- على خصائصها الإقليمية وصانت «حريتها الأكاديمية»، فما كان بارزاً هنا لم يكن «التعليم» بقدر ما كان «البحث العلمي» الذي كان العلماء المتمرنون الشباب يُدرّبون عليه من قِبَل أساتذتهم في «حلقات البحث» خارج كل منهاج مفروض. أما الطلاب فقد كانوا من جهتهم يتنقلون بحرية من جامعة إلى أخرى متحدين في رابطات ونقابات واسعة، كانت فروعها تمتد عبر ألمانيا كلها، وكان لها أنظمتها وتشريعها الداخلي ومراسمها وطقوسها.

وعلى الرغم من نزعة الاستقلال الداخلي للـ «دويلات» المختلفة، نبت في الجامعات أولاً الشعور القومي الألماني ونما، ثم أخذ يعي ذاته، وقد قيل عن الجامعات

الألمانية إنها كانت «دماغ البلاد»، ولكنها كانت فضلاً عن ذلك تمثل «حجر الزاوية» في البناء القومي. وقد أيقظ أحد الفلاسفة خاصةً في الحياة العقلية الألمانية العالية هذه «الروح الموضوعية» الجديدة التي كانت أيديولوجية وواقعية، تاريخية وسياسية، في وقتٍ واحد معاً، أما هذا الفيلسوف فكان «هيغل»، مفكر «الدولة» البروسية النظري.



الفصل السادس

نظرية هيغل في الدولة

لقد علّم «هيغل» الألمان كيف يفكرون «تفكيراً تأريخياً»، وعلمهم «الروح الموضوعية» ما هي. في تشرين الأول من عام 1806 كان في «يينا» عشية المعركة الشهيرة، وكان يحبر الصفحات الأخيرة من كتابه الكبير الأول فينوفيولوجية الفكر. وكان يشاهد من نافذة غرفته مساءً نيران معسكرات الجيوش الفرنسية، عندئذ انكشف له معنى كلمة «التأريخ» في «موضوعيته» التي لا تقبل النقاش، وقد اتضح له معنى هذه الكلمة وضوحاً أكبر أيضاً حينما رأى «نابليون» بعد بضعة أيام يجتاز المدينة على صهوة جواده، وقد أسكت الإعجاب الذي أيقظه في نفسه مشهد هذه «الإرادة» المسيطرة، كل مشاعر الحقد الشخصي، فنسي أن هذا الفاتح الأجنبي كان يدوس برجليه أرض وطنه، وقد كتب بهذا الصدد: (لقد رأيتُ «الإمبراطور» هذه الروح العالمية، يجتاز المدينة على صهوة جواده، إنه لشعور غريب حقّاً أن يرى المرء شخصية كهذه متركزة في نقطة واحدة من المكان، وهي على صهوة جوادها، في حين أن فكره الصّلِف يشع على العالم أجمع). لقد كان «نابليون» - وكان «التاريخ»- عقلاً قوياً، تقضي له حاجاته إرادة من حديد تصنع الرجال والحوادث.

لم يكن الأيديولوجيون في القرن الثامن عشر يهتمون أي اهتمام بمثل هذه الجوازات، وسواء أكانوا طوبائيين أم ثوريين فهم لم يكونوا يعرفون غير (مثالهم الأعلى) وغير «مبادئ القانون أو الأخلاق المجردة» التي كانوا يضعونها في مقابل هذه الدروس المشخّصة التي يأتي بها «التأريخ»، وهذه القوى الحية التي تقود الحوادث. وحتى

«فشته» رسول القومية الألمانية كان يعتقد أنه يكفي المرء أن يبشّر بإحدى الأيديولوجيات المثيرة للحماسة، أو أن يغرس عن طريق التربية فكرة ثابتة في عقول الناس، حتى يتمكن من «توليد» التاريخ، فألمانيا التي كان ينادي بها لم تكد تكون أكثر من «فكرة» تعتمد على مرتكز وحيد هو مرتكز الإيمان ووجدانات الأفراد «الذاتية»، وتضع «الشعب» وضعاً «مجرداً» كما «ينبغي» له أن يكون. ولكن «هيغل» سيقول: بيد أن «الدولة» هي أعضاء «قوة» حقيقية و«إرادة» موجودة تفكر بـ «النظام» تفكيراً موضوعياً، وتتابع غاية سياسية محددة متابعة لا هوادة فيها.

إن «التوفيق» بين «الفكرة» و«الواقعة» بين «ما هو عقلي» و«ما هو واقعي» في نظرية الدولة هو إذن المهمة الجديدة، وتلك هي بالضبط الحادثة التأريخية التي سجلتها فلسفة هيغل في تاريخ الفكر الألماني، وهي ستحاول أن تعطينا تأويلاً للتاريخ، كما أن «التاريخ» سيأتينا من جهة أخرى بتدعيم لفلسفته، وهذا ما يعبِّر عنه المثل المشهور: «كل الواقع هو معقول، وكل المعقول هو واقع».

ولكن كيف نفكر بهذا «الواقع» الذي هو في مجرى الصيرورة والذي هو «التاريخ»؟ للتفكير به لابد من منطق جديد، وهو ما يدعوه «هيغل»: الجدل. كان المنطق القديم منطقاً صورياً ومجرداً وساكناً، يصوغ قواعد التفكير صياغة «قبلية» دون التفات إلى أي مضمون مشخّص أو تاريخي كان يعده عارضاً، وفضلاً عن ذلك فقد كان يعتمد على مبدأ «هوية» ساكن، فهو منطق «الوجود»، بيد أن «الوجود» الخالص هو «وجود» بقدر ما هو «لا وجود»، إنه عدم تحديد، وإذن فهو عدم واقعية. كذلك الهوية الساكنة تستبعد التغير، فهي تستنتج الشيء من الشيء ذاته، ولكن كل واقع يصير هو واقع يتغير فهو انتقال من «ذات الشيء» إلى «غيره»، إنه «الوجود» ونفي هذا «الوجود» في وقت واحد. إذن فالقضية هي قضية التعبير بحدود عقلية عن هذه

الصيرورة وعن هذه الحركة التي يقوم بها التاريخ، وعن هذا «الانتقال» مما هو إلى ما هو غيره، وعن هذا «التطور» الداخلي، وعن هذا الجدل الذي هو جدل «الفكرة».

إن كل «فكرة» تتطور تنطوي على تناقض بين حدّين متقابلين، فهناك مبدأ تأكيد ومحافظة - هو «الأطروحة»- يسعى إلى الحفاظ على هذه «الفكرة» في «هوية» وجودها الساكنة - ثم هناك مبدأ النفي- وهو «الطباق» - وهو يناقض هذا السكون في «الفكرة»، ويثير في داخلها أزمة أو تناقضاً يتيح وحده لها أن تحقق كمال جوهرها. لقد سبق لـ «فشته» أن أظهر أنّ «الذات» المطلقة لا يمكن لها أن تضع ذاتها في الواقع، إلا إذا وضعت في مقابلها نفيها الخاص بها، أي الـ «لا ذات». وقد نقل «هيغل» هذا الجدل فجعله ينتقل من المستوى «الذاتي» إلى المستوى «الموضوعي»، فالنفي له وظيفة «منطقية» أولاً وهو يجبر «الفكرة» على أن تصبح دقيقة، وأن تتحدد، وأن تبدو، وأن تُصاغ موضوعياً. لننظر إلى «فكرة الحق» ففي أي شيء تقوم حقيقتها الموضوعية؟- في مؤسسات تظهرها بمظهر القوانين والمحاكم والشرطة والسجون، وهذه كلها صيغ موضوعية دقيقة وواضحة فرضها عليها نفيها الخاص بها، بيد أن للنفي خاصةً وظيفة «حركية» تفسر «الفكرة» على التقدم، فهو يبدأ بنزاع ويؤدي إلى صراع، ألم يسند (غوته) في مقدمة مسرحيته «فوست» دور فاعل التقدم إلى «ميفستو» أي إلى «الروح التي تنفي»؟.

لنلاحظ حياتنا الداخلية، إنّ أهدأها في الظاهر مصنوعة من صراعات إلى نشوء سكولاستيكية جديدة، استبدلت أكثر مما ينبغي بالدراسة الصابرة للواقع والحوادث، قعقعة من الصيغ اللفظية.

* * *

ولكن «هيغل» أثّر في ألمانيا تأثيراً حاسماً بنظريته في الدولة، أما الأمر الذي لم يكف

عن إنكاره قط فقد كان الوهم الذاتي الذي يقع فيه الأفراد، لقد كان هذا الوهم الخطأ الكبير الذي وقع فيه أيديولوجيو القرن الثامن عشر، فهم بدلاً من أن يبدأوا بدراسة المنجزات «الموضوعية» التي حققها «العقل» من أسرة وحياة أخلاقية جماعية، وقانون، ودولة، اعتقدوا أن بإمكانهم أن يقدموا قبلياً تعريفات مجردة، مستمدة من عقول الأفراد الذاتية، لقد انطلقوا من الفرد بما هو حقيقة أولى دون الالتفات إلى أن الفرد –بما هو كذلك ليس غير تجريد لا قوام له، وغير عدم حقيقي لا يتمتع بحقيقة «جوهرية»، أكثر مما تتمتع ذبابة تموت في الخريف، أو شرارة تنبعث من السندان. وقد قرر «هيغل» -بعد أن قلب حدود هذه الفلسفة ذات النزعة العقلية - إنّ ما هو عام أكثر واقعية مما هو خاص، أي أكثر منه «جوهرية» «بل لقد قال أيضاً، أكثر منه عينية»، وذلك لأن ما هو عام لم نستخرجه من الخاص بطريق التجريد أو التحليل، كذلك لم نحصل عليه بطريق الجمع، فينبغي لنا أن ننطلق من المبدأ القائل: إن «الجُمَل» لها حقيقة خاصة بها وهي حقيقة أكثر دواماً وأكثر جوهرية وأكثر موضوعية، يغوص فيها الأفراد ويشاركون فيها، وتنفذ فيهم من جانب إلى آخر. إن هذه الجمل تمثل «الجوهر» Das Wesen الذي ليس الأفراد بالإضافة إليه إلا إعراضاً أو لحظات، فهذه الأعراض أو اللحظات لاوجود لها حقّاً إلا بقدر ما تشارك في الحقيقة الجوهرية، وفي «الفكرة» الموضوعية، وفي «الكلية».

لقد سبق أن ظهر تأويل «ذو نزعة عضوية» لدى بعض مفكري القرن الثامن عشر، وخاصة لدى «هردر» و«غوته»، بل حتى في كتاب «كنط» «نقد الحكم». كان هذا التأويل يميز بين «كل مركب» يمكن الحصول عليه عن طريق جمع أجزائه، وبين «كل عضوي» يبدو فيه «الكل» - أو «الفكرة» المكوّنة له على أقل تقدير- خلافاً لذلك، ذا وجود سابق على وجود الأجزاء، التي يمكن للتحليل فيما بعد، أنه يرده إليها. كذلك

اكتشف «غوته» في النوع الحي «نمطاً» أو وحدة بنية. كما وضع «هردر» في أصل كل حضارة «عبقرية» جماعية، هي نوع من الروح اللاشعورية والمغفلة لا تختلط بالكثرة الزائلة للأفراد من حيث هم أفراد.

ومع ذلك فـ «هيغل» لا يدمج نظريته في «الدولة» دون أي تغيير فيها، في هذه النظرية ذات النزعة العضوية والرومانسية فهذه النظرية الأخيرة تصدر في رأيه عن فلسفة معينة في «الطبيعة»، حدسية تماماً، لا عن فلسفة واضحة يقول بها «العقل»، إنها تلجأ إلى عناصر لا شعورية، أو إلى الحدس العبقري أو إلى الإلهام الفردي، أو إلى تعاطف غامض أيضاً، بيد أن «العقل» الهيغلي هو عقل يعي جميع خطواته، ويعبر عن ذاته في مفهومات دقيقة، فالدولة في نظر «هيغل» أثر من آثار «العقل» وليست أثراً من آثار «الطبيعة». وإذن ففلسفة «الدولة» لديه، تلجأ -كما هو الشأن لدى أصحاب النزعة العقلية في القرن الثامن عشر- إلى إرادة تعي غاياتها، بيد أن الأمر لا يتعلق أبداً بإرادة الأفراد «الذاتية» بل يتعلق بـ «روح موضوعية» تظهر عن طريق «الفِكَر» التي هي فوق الأفراد. وعلى هذا النحو فقد اتخذ «هيغل» وصفاً متوسطاً بين وضع العقلانيين والرومنطيقيين، لقد تصور دون شك على طريقة الرومنطيقيين «النظام» السياسي مماثلاً «لنظام» الطبيعة، ولكنه وجد أن بين هذين النظامين هُوّة كاملة تفصل «العقل» الواضح عن «الطبيعة» اللاشعورية. وقد كتب بهذا الصدد: (إن «الدولة» هي «الروح» من حيث تحققها تحققاً واعياً في الواقع، في حين أن «الطبيعة» هي «الروح» من حيث تحققها دون وعي، مثل «شيء آخر غير ذاتها» ومثل «روح غارقة في الكرى»). وإذا نحن وازنّا بين نظرية «هيغل» والمذهب العقلي في القرن الثامن عشر بَدَت لنا نظريته إذاً نظرية صوفية، وإذا قابلنا بينها وبين الرومنطيقية تأكدَت نزعتها العقلية ونزعتها الغائية، ويهمنا أن نستخلص منها هذين المظهرين.

قبل كل شيء، يجعل «هيغل» من المفكرين النظر بين القائلين «بالعقد الاجتماعي» الذين يدعون استخراج «فكرة الدولة» من معنى «العقد»، خصوماً له. يقول: هناك مجال للتمييز من ناحية أولى بين «المجتمع المدني» القائم على عقود، أي على علاقات قائمة بين الأفراد، والمسيّر بروح ذات نزعة فردية ونفعية تتطلع إلى غاية هي مصالح الأفراد الخاصة، ومن ناحيةٍ أخرى بين المجتمع السياسي - آو لنقل «الدولة»- القائمة على أساس مغاير كليّاً، والمتطلعة إلى غاية مغايرة أيضاً. فالعقد في المجتمع المدني يعبر عن الصورة القضائية المعيارية، بيد أن مغالطة خطرة تكمن في جعل هذه الصورة القضائية تمتد إلى المجتمع السياسي، وفي تصوير «الدولة» وكأنها وليدة هذا العقد، وذلك لأن العقد لا يحقق إلا اتفاقاً مؤقتاً محدداً بموضوع خاص، إنه سريع الزوال ومتروك إلى حدّ ما إلى التعسف الفردي، فلا يتطلع إلا لما يمكن التصرف به أو يمكن استبدال غيره به ولا يمكن له بحال من الأحوال أن يرتبط بالجوهر، أو الأمر الجوهري في الحياة، إنه يفترض على الأخص إرادات متمايزة، وتبقى في جوهرها متمايزة. وإذن، فلا يمكنه أن يقيم جماعة دائمة وإجماعية، ولكن «الدولة» هي هذه الجماعة الدائمة والإجماعية التي ليست مجرد «إرادة» عامة صيغت في أعقاب عقد صادر عن الأفراد، إنها قائمة قبل الأفراد وباقية بعدهم، فهي الحقيقة المطلقة الأولية، والفرد هو ذاته لا يتمتع بـ «جوهر» ولا بحرية إلا من حيث هو عضو من أعضاء «الدولة». يقول «هيغل»: حينما نتكلم عن الحرية ينبغي لنا أن لا ننطلق من الفرد الجزئي ومن الوجدان الفردي بل من الجوهر الكلي الذي يتجلى فيه، وذلك لأن هذا الجوهر -سواء أعرف الفرد ذلك أم لم يعرفه- إنما يتحقق كما تتحقق «قوة» مزودة بفعالية ذاتية، تتضمن في ذاتها الأفراد، تضمنها لمجرد «لحظات»، هي أن مسيرة «الألوهة» عبر التاريخ هي التي توجِد «الدولة»، فأساس الدولة هو قدرة العقل التي تتحقق في «التاريخ إرادة» وإذا لجأنا إلى تعبير أكثر تشخصاً، أليس هذا ما قاله «دانتون» في درامة لـ «بوشنر» تحمل اسم

خطيب الشعب الكبير: «يُقال إنّا نحن الذين صنعنا «الثورة»، ولكن هي «الثورة» التي صنعتنا نحن أنفسنا». وإذن، فما يدعوه «هيغل» «جوهر التاريخ» هو «الفِكَر» العظيمة التي تتحقق عن طريقه، لا الممثلون المكلّفون بتحقيق قراراته.

وإذن، فالدولة لدى «هيغل» ليست من صنع الأفراد ولا «مثالاً أعلى» متولداً من المطامح الجماعية أو من الشعور الغامض الذي تشعر به جماعة عرقية، إنها لا تلجأ إلى «اللاشعور» و«اللامعقول» والقوى الغامضة والمبهمة، بل هي «فكرة» واضحة ومتميزة، نَفِذَت فيها المعقولية من جانب إلى جانب. يقول «هيغل» عنها: «إنها تعلم ما تريد، وتنفّذ ما تريد». إنها تحقيق «الفكرة» الإلهية تحقيقاً مضبوطاً وتجسُّد أرضي للإله «وينبغي أن نفهم كلمة «تجسّد» بمعناها اللاهوتي» إنها إله أرضي، وإذا شئنا أن نأخذ بالتعبير العزيز على نفس «هيغل» قلنا: إنها الإلهي على الأرض. وينتج عن ذلك أن ما هو جوهري فيها هو هذه «الفكرة» الخالدة التي أخذت على عاتقها أمر تجليتها وتجسيدها أكثر مما هي الخصوصيات التاريخية أو الصور المتغيرة في كثيرٍ أو قليلٍ التي تجلّت بها. وقد كتب «هيغل» بهذا الصدد: (حينما نتكلم عن «فكرة الدولة» ينبغي لنا أن لا نفكر بهذه «الدولة» الخاصة أو تلك، أو بهذه المؤسسات الخاصة أو تلك، بل ينبغي لنا أن ننظر إلى هذه «الفكرة» بذاتها، هذا «الإله الحقيقي»، أما النقائص العارضة لتجلياتها فإنها لا تفسد صفة هذه «الفكرة» الإلهية والقدسية، فمن خصائص العقول الضحلة والمختلطة، قضاء وقتها في «انتقاد الدولة» - وتلك دلالة واضحة على الغباء! إنها- لا تدري كيف تميز جميع ما تجده من أمور مقدسة في هذه «الإرادة» المنظمة، التي تتحقق عن طريق الدولة في ظروف قد تكون من أصعب الظروف وأقلها ملاءمة أحياناً، والتي ينبغي لنا احترامها، مثل احترامنا إرادة الحياة التي نجدها حتى لدى أضعف الكائنات أو أكثرها انحطاطاً، ولكن هذه «الإرادة» تشترط شرطاً أول هو

«السيادة»، فليست غاية «الدولة» هي إسعاد الشعوب ولا المحافظة على مصالح الأفراد أو حتى على حيواتهم، فشرط وجودها الذي لا يمكن لها أن تكون من دونه، هو تثبيت سيادتها التي تذوب فيها جميع الإرادات الفردية).

هل من حاجة بنا إلى أن نضيف، أن «الدولة» لدى «هيغل» هي دولة الحاكم الفرد بالتعريف؟ ولكن، دون أن يعني ذلك أن «هيغل» يرفض أن يمنح النظام الدستوري بعض الامتيازات. فالحاكم الفرد لديه «يسود» أكثر مما «يحكم»، إنه يمثل الدولة في جوهر الأمر، وهو رمز منظور لـ «جلالة الدولة»، وإذا تعمّقنا الأمر وجدنا أن النظام «الشخصي» هو على طرفي نقيض مع الفكر الهيغلي الذي نفذت فيه الموضوعية غير الشخصية نفاذاً كلياً، ولكن، إذا تبنّى «هيغل» الشكل الدستوري للحكم الفردي فهو على أقل تقدير يرفض رفضاً شديداً مبدأ الحياة النيابية والتصويت العام الذي لابد له من أن يسعى بالضرورة إلى هدم «فكرة الدولة» ذاتها، هذه الدولة التي هي «سيادة» مطلقة، لأن هذا المبدأ ليس شيئاً آخر غير تمثيل «الأفراد» والمصالح الخاصة. فعلى أبعد تقدير، يمكن تصور التمثيل في أجهزة الدولة على أنه تمثيل نقابي للوظائف، ولا يمكن تصوره أبداً على أنه تفويض مباشر لإرادات الأفراد وللمصالح الخاصة.

وقد كانت هذه النظرية الهيغلية غنية بالنتائج من جهتين، فمن وجهة نظر السياسة الداخلية كانت كذلك بنظريتها في علاقات «الكنيسة» و«الدولة»، فإذا كانت «الدولة» لدى «هيغل» «إلهاً» على الأرض، فهي لن تقبل «إلهاً» آخر إلى جانبها، فهي تعتمد على مبدأ أحادي النزعة، يعلن عن السيادة المطلقة والوحيدة، التي يتمتع بها «العقل»، أو «الفكرة» المتجسّدة في «الدولة».

كان بإمكان المذهب اللوثري وحده أن يتلاءم مع هذه النظرية، وذلك لأن «لوثر» ـاً كان يرى في سلطة الأمراء و في سيادتهم حُكماً وسيادة أسّسها الله على الأرض

تأسيساً مباشراً وفقاً لخطته الخلاقة، ولأن «الكنيسة» اللوثرية كانت تخضع خضوعاً تامّاً لوصاية هذه السيادة. أما «الفكرة» الكاثوليكية، فقد كانت -خلافاً لذلك- تعتمد على مبدأ ثنائي النزعة، كانت ترى فيه أساس كل حياة أخلاقية ودينية، مثل ثنائية الروح والبدن، وثنائية الحكم الروحي والحكم الزمني، وثنائية الله وقيصر، وثنائية «الكنيسة» و«الدولة». وهي بذلك لا تنال فقط من «السيادة» المطلقة التي تطالب بها «الدولة»، لأنها تزعم أنها تتعامل مع «الدولة» تعامل السلطة مع السلطة، ولكن ما هو أشد خطورة من ذلك، هو أنها تضع نفسها «سلطة روحية» في مقابل «سلطة الدولة»، محتفظة لنفسها بالإيمان والوجدان والنفس والتربية، أي بالوظائف المعترف بها وظائف عُليا في الحياة. وبذلك، تكون «فكرة الدولة» قد انحطّت لدى مفكري الكاثوليك النظريين. والحقيقة، تبدو «الدولة» هنا كأنها مؤسسة طارئة، وتأريخية محضة، ومتغيرة في جوهرها، ومستجيبة للحاجة الإنسانية، وللفاقة الإنسانية. إنها ليست «مطلقاً» ولا «فكرة» خالدة موجودة بوجود سابق على العوامل الطبيعية أو التاريخية التي أُلقي عليها عِبء تحقيقها، فلم تعد «غاية في ذاتها» ولا الينبوع الوحيد لكل «حق»، بل لها حدود في «الحق» الإلهي والطبيعي معاً وفي مؤسسات طبيعية أو دينية أخرى، لابد لها من الاعتراف بها مسبقاً. أما في نظر «هيغل» فالدولة - خلافاً لذلك - هي ينبوع «الحق» الوحيد. إنها من جوهر إلهي مثل جوهر «الكنيسة»، فهي تمتد بجذورها إلى الجوهر الميتافيزيقي «للفكرة»، وما هو هام فيها هو هذه «الفكرة» التي تجسدها، لا الصورة السياسية الخاصة التي اتخذتها، وأكثر من ذلك، فهي تمثل صورة أكثر تطوراً من صور «العقل»، ومرحلة أكثر تقدماً من مراحل الجدل. إنها دين «الإنسانية» الأخير الذي وُفِّق توفيقاً تامّاً بين «الحق» و«القوة»، بين «الفكرة» و«الحداثة»، بين «ما هو عقلي» و«ما هو واقعي». وبذلك نجد سلفاً بذور كل «المعركة الثقافية» في هذه النظرية الهيغلية في «الدولة».

وهناك نتيجة أخرى تنتج عن هذه النظرية بالإضافة إلى السياسة الخارجية، فإذا كانت «الدولة» في نظرية «هيغل» تجد تعريفها الوحيد في «سيادتها»، فإنه ليس بإمكانها أن تحتمل تحديداً لهذه السيادة يأتيها من الخارج، فهي لا تستطيع أن تعترف بـ «إرادة» أخرى غير إرادتها، فإذا كانت هي ذاتها ينبوع كل «حق» وكل «أخلاق» موضوعية، فليس بإمكانها أن تخضع إلى قضاء ما أو إلى تحكيم ما، ولا أن تدخل في حسابها أية أخلاق مغايرة لتأكيدها «إرادتها» المطلقة، أو «أثرتها المقدسة»، كما يقال اليوم. فبين الأخلاق الفردية ومصلحة «الدولة» نجد الهُوّة ذاتها التي نجدها بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي.

فالعقود والمعاهدات تصبح غير ذات قيمة حينما تُمس مصالح «الدولة» المقدسة، أو حقها المطلق في وجودها وتحقيق «إرادتها».

وينتج عن ذلك، أن الحرب هي الحالة الطبيعية في علاقات «الدولة» مع «الدول» الأخرى، فـ «هيغل» هو المفكر الميتافيزيقي للحرب والنزعة الإمبريالية، ولكن هذا لا يعني أنه ذو نزعة جرمانية كلية بالمعنى الراهن للكلمة، فمسألة العِرق -كما رأينا- لا تتمتع في نظره بالأهمية الرئيسية، وسيطرة شعب واحد سيطرة عالمية منفردة هي كارثة من ناحية أخرى، وذلك لأن التاريخ مصنوع من المتناقضات لأن كل نظام ساكن يدّعي حلّ هذه المتناقضات حلًّا نهائياً -سواء عن طريق معاهدات التحكيم أم عن طريق هيأة أمم، أم عن طريق «إمبراطورية» عالمية - سيوقف مجرى «الفكرة» الجدلي والحركي، وبالتالي حركة التاريخ، بيد أن شعباً من الشعوب لا يثير الاهتمام إلا بقدر ما لديه من تاريخ، وبقدر ما يحمل من مصيرٍ خاص، وإذا لم يتوافر له ذلك، فهو لابد واقع في عدمية تاريخية، وعندئذ، فهو لن يثير اهتمام التاريخ، بل اهتمام علم الحيوان، على أبعد تقدير.

وإذا لم يمكن أن يكون هناك إذن من محكمة أو صيغة سياسية تنظم التعايش السلمي بين الشعوب، فهناك مع ذلك «عناية» تاريخية تنظم على نحو من الأنحاء دخولها إلى مسرح العالم، وتتابعها من حيث هي رائدة مُكلَّفة القيام بدور من المرتبة الأولى، وبرسالة قيصرية، فهناك رسالات تاريخية تتجلى في نزعات إمبريالية متتابعة، و في كل مرحلة كبيرة من مراحل التاريخ نلتقي بشعب خاص من الشعوب، كلَّفه «القدر» حمل الرسالة القيصرية، وهو -من حيث هو كذلك- يتمتع بجميع الحقوق، أما الآخرون فهم تجاهه «مسلوبون كل الحقوق»، وعندئذ، يحقق هذا الشعب مصيره الذي رسمته له العناية، بخضوعه خضوعاً أعمى لأثرته المقدسة، التي لا يمكن أن تقف في وجهها أية وجهة نظر، حقوقية كانت أم أخلاقية. فـ «التاريخ» العام هو المحكمة العليا.

* * *

إذا شئنا أن نحدد المرحلة المحددة التي تمثلها فلسفة «هيغل» في تطور ألمانيا أمكننا أن نقول: إنها وثّقت الصلة بين التأمل الفلسفي، أي بين الحياة العقلية الألمانية العليا، وبين الروح البروسية. فقد دعي «هيغل» نفسه عام 1818 ليحتل منصب أستاذ في «جامعة برلين»، وقد كان نص درسه الافتتاحي هو: «في الألفة الانتخابية أو القرابة البديئة القائمة بين الدولة البروسية والفلسفة الهيغلية»، قد يُعجب المرء حين يرى رجلاً ألمانياً من «الجنوب»، رجلاً صؤابياً، يصبح أكبر مدافع عن بروسيا، بيد أنه ينبغي له أن يتذكر أولاً أن الروح البروسية لم تكن تتألف في الأصل من خصائص مميزة محصورة في فرع خاص من فروع النزعة الجرمانية، فقد كانت نوعاً من الجرمانية «الاستعمارية» الناشئة عن تأليف، لقد نشأت عن تعاون جميع المستعمرين الآتين من المناطق الألمانية المختلفة إلى الأرض السلافية، وقد كانت هذه الرسالة الاستعمارية الاستثنائية هي التي نقلت إليها هذه

الروح الحربية والتسلطية والمسيطرة، التي كانت دينية ومنظمة في وقت واحد، والتي كان لابد أن تجعلها مستعدة على نحوٍ أخص لممارسة هيمنتها أيضاً على عناصر العالم الألماني الأخرى. ولكن الأمر الذي جعل في نظر «هيغل» «الدولة» البروسية قيمة رفيعة، وجعلها تجسيداً فلسفياً وحديثاً «للدولة» إلى أبعد الحدود، هو أنها كانت منظومة أكثر منها أمة، أي كانت «الفكرة» الخالصة تماماً، والعقلية والميتافيزيقية تقريباً، لأولية «الدولة»، في حين كانت «الدول» الأخرى لا تزال بعد بسبب صفاتها القومية الخاصة الأكثر بروزاً، مراحل على الطريق المؤدي إلى هذا التجلي الأكمل من تجليات «الفكرة».

كانت «الدولة» في بروسيا هي كل شيء، وكانت الوظيفة العامة هي الحقيقة الأكثر قدسية. لم يكن هناك - إن صحّ القول - من «أفراد» قط، بل لم يكن هناك غير «أتباع» و«موظفين».

وعلى هذا النحو، كان ينبغي أن تكون أيضاً الروح الألمانية التي نظمتها الروح البروسية وروح الفلسفة الهيغلية في وقت واحد، وذلك لأننا إذا تأملنا الأمر الذي أدى إلى تفوق الإنسان الألماني وجدنا أنه ليس صفة خاصة ما، فريدة في نوعها، لا نجدها في أي مكانٍ آخر، بل إنه التربية المنهجية والنمو المنتظم، واشتداد الصفة العقلية للملكات نجد لها مثيلاً لدى شعوب أخرى ذات حضارات رفيعة، ولكنها لم تتلقَّ فيها هذا النمو الشديد، وهذا النظام غير الشخصي. إن انصراف المرء كليّاً إلى مهمة من المهمات يتقبلها بما هي كذلك، وإلى تنظيم جماعي يعلو على الأفراد، لهو قابلية ربما كان الإنسان الألماني يحملها في دمه منذ البدء، ولكنها على كل حال نمَت وبلغت أعلى درجات كمالها عن طريق المناهج والأنظمة التي كان يتبعها الجيش والمدرسة والإدارة البروسية. وقد تلقت هذه القابلية -تحت اسم «الروح الموضوعية»- لدى «هيغل»، تكريسها الفلسفي وتسويغها الميتافيزيقي، إن أمكن القول.

الفصل السابع

النزعة الراديكالية في الفلسَفة
من 1830 إلى 1848

غالباً ما لا حظ بعضهم أن عبارة «هيغل» الشهيرة (كل ما هو واقعي هو عقلي، وكل ما هو عقلي هو واقعي) كانت ذات حدين وكانت قابلة لإثارة تأويلين مختلفين، فإما أن يوجه انتباهه إلى الحد الأول، وعندئذ يهتم بالبرهان على أن الحاضر هو النهاية المعقولة للماضي، وهذا ما فعلته «المدرسة» التي دُعيت بالمدرسة «التاريخية» الألمانية التي أرادت أن تبرهن على وجه الخصوص أن اللغة والدين والقانون والمؤسسات السياسية ليست من عمل الأفراد، بل من نتاج «العقل» القديم الذي صبَ- إن صح القول- في هذه الإنجازات التاريخية كل محتواه، حتى أن الحاضر أصبح- بما فيه من جوهري حقاً- مكوناً تكويناً مسبقاً كاملاً بالأصل. ووفقاً للصيغة التي غالباً ما ذُكرت، كان الفيلسوف- وشأنه شأن المؤرِّخ- «نبياً متوجهاً بوجهه شطر الماضي». وقد أنكر بعضهم على الجيل الحاضر- ولاسيما في مجال السياسة والدستور- أية قدرة على إصدار القوانين أو على الاستمرار في إبداع الجديد. وأما أن يلحّ المرء على الجانب الثاني من العبارة بتبيان أن الحركة الجدلية لم تتوقف وأنها تستمر في انتشارها، وأن الحاضر يحمل في طياته مستقبلاً لم يُخلق بعد، وأنه يتعلق بـ «العقل» الفلسفي استخلاصه. وعلى هذا النحو، يتخذ الفيلسوف موقفه ضد الماضي. و«الجناح اليساري الهيغلي» هو الذي اهتم باستخراج هذه النتيجة الثانية من نتائج مذهب «المعلم» عن طريق جهد نقدي وثوري في وقت واحد.

أما «هيغل» نفسه فكان ذا مزاج محافظ، كان يقول: (تقوم الفلسفة على كشف المعقول واستنتاجه، أي على فهم ما هو الآن حاضر وواقعي، لا على بناء وجود غيبي وهمي، ما هو إلا أُحْبُولة من أحابيل تفكير ناقص وفارغ)، وبتعبير آخر، أن الفلسفة تقنع بأن تأتي بتفسير للتاريخ، وبشرح لدراسة الماضي، فهي مقطورة بعجلة التاريخ، وهي لا تتقدم عليه. يقول «هيغل» أيضاً: (إن عصفور «مينرفا» لا يهم بالطيران إلا عند مجيء الليل).

ألم تجد نظريته في «الدولة» تعبيرها النهائي، والدقيق، والمتحقق تحققاً كاملاً في «الدولة» البروسية؟ وعلى نحو مشابه، يحاول في مجال الدين أن يصلح من اللاهوت المسيحي، بإيجاد تأويل «رمزي» جديد للعقيدة المسيحية.

لقد كان «هيغل»- والحق يقال- لاهوتياً حتى أعمق أعماقه. أما «كنط» فقط ظهر اللاهوت لديه فيما بعد، وكان أشبه بملحق بالأخلاق، لقد حصر الفيلسوف نفسه في مجال النقد، وامتنع عن اقتحام مجال الأنطولوجيا الوثوقية، وفي مجال الدين بالذات، انتهت عقلانيته النقدية إلى اللا أدرية، لقد بدَت له الحجة الأنطولوجية خديعة فضحَ مغالطتها. أما بالإضافة إلى «هيغل»، فقد كانت الحجة الأنطولوجية قاطعة على خلاف ذلك، فمعقولية الله تتضمن واقعيته، والواقع لا يبدو متميزاً من المعقول إلا بالإضافة إلى الفرد المسجون في فرديته، وفي «عقله» الضعيف، وفي أُفُقه المحدود، ولكن الفيلسوف كلما وسّع من هذا الأفق، ابتعد عما هو فردي، وارتفع إلى ما هو كُلّي، واقتربت منه «المعرفة» المطلقة، وتطابق معها. وفي نهاية هذه العملية يمكننا أن نقول ليس «هيغل» وهو الذي يفكر في «التاريخ» بل إن «التاريخ» هو الذي يفكر في «هيغل»، أو نقول أيضاً ليس «هيغل» هو الذي يفكر في «الله» بل إنه «الله» نفسه هو الذي يفكر في ذاته من خلال «هيغل».

إن هناك موقفين ممكنين بالفعل: فإما أن يتخذ الفيلسوف موقفاً من المواقف في العالم، فيدخل في حركة «التاريخ» وفي جدل «الفكرة». وعندئذ تبدو له «الروح الموضوعية» متجسدة في «الدولة» هذا «الشيء الإلهي على الأرض»، وهذا الإله الحقيقي، بيد أنه بإمكان الفيلسوف أيضاً أن يرتفع فوق الجدل، وأن ينفصل عن عالم التاريخ، وعن الدولة- هذا التجسد الإلهي في التاريخ وعلى الأرض- لكي يعود فيغوص مباشرة إلى «الماهية» الخالدة في «الروح المطلقة» بالتأمل المباشر. ويمكن لهذا التأمل أن يتخذ ثلاث صور: صورة «جمالية» تقدم لنا «الفكرة» الخالدية من خلال رمز «محسوس». وصورة «دينية» هي تمثيل «أسطوري» لهذه الفكرة الخالدة، خلقه الخيال العاطفي. وصورة «فلسفية» في نهاية الأمر تسعى إلى التعبير عن الفكرة ذاتها بـ «تصورات» دقيقة مضبوطة وبصيغ مطابقة تامة. وعلى هذا النحو يكون «الفن» و«الدين» و«الفلسفة» ثلاث تجليات مختلفة تتجلى بها «الروح» المطلقة. أما المضمون أو الموضوع فواحد ولكن جهات التمثيل وحدها تختلف، وهكذا نجد أن الدين والفلسفة ليسا عالمين منفصلين ولا حقيقتين متميزتين، فأحدهما يعبر في ثوب من الأساطير والصور- أي بلغة مجازية تتوجه توجهاً أكثر مباشرة إلى الخيال الشعبي، وإلى قلوب البسطاء- عما تعبّر عنه الأخرى- في تفكير الفيلسوف- باللغة العقلية. يقول «هيغل» (إن الأمر في الفلسفة- التي هي لاهوت في الوقت نفسه- لا يتعلق بشيء آخر غير استخلاص المعقولية من الدين) ومن ناحية أخرى فقد كان يزهو بنفسه لأنه قدم في «لحظات» وجدله الثلاث- الأطروحة والطباق والتأليف- تابعاً عقلياً لـ «أقانيم» عقيدة «الثالوث» المسيحية: الأب والابن والروح القدس، وقد احتفلت طريقة التأويل الرمزي بانتصاراتها الخارقة إلى أبعد الحدود التي حققتها من خلال اللاهوت الهيغلي.

وعلى هذا النحو، طبعت الهيغلية بطابعها جيلاً بأكمله، فبلغت أوجها عام ١٨٣٠. وبعد موت «المعلم» المداهم سنة ١٨٣١ أصبح المرء يرى العناصر المتباينة- التي كانت سلطته لاتزال توحد بينها- تنحل تحت تأثير نقد يستلهم روحاً جديدة أبعد في راديكاليته، وقد كان بعضهم يطلق أحياناً اسم «النزعة الراديكالية في الفلسفة» على هذا الانحلال الذي أصاب فلسفة «هيغل»، والذي استمر حتى عام ١٨٤٨، هذه الفلسفة التي تعد المذهب الموسوعي الكبير الأخير في الميتافيزيقا العقلانية الألمانية، وقد أدّت أسباب مختلفة إلى هذا التصدع الداخلي.

لقد أتت الحوادث التاريخية أولاً، فـ ثورة عام 1830 أيقظت في ألمانيا الجنوبية خاصة أصداء متعددة، وفي نطاق الأدب اعتادت الشبيبة الجديدة الثائرة على نظام الرقابة الذي أثقل به «مترنيخ» بمعونة الحكومات الألمانية، الفكر الألماني، أن تتطلع جهة فرنسا بفضول تخالطه الآمال غير المحددة. كان لهذا الفريق المؤلف من الكُتّاب الناشئين الذين اجتمعوا في رابطة أُطلق عليها اسم «ألمانيا الفتاة» رئيسان قائدان، وهما «لودفيغ بورنه» و«هنريش هيني» اليهوديان اللذان لجأ إلى «باريس»، أما أولها- وهو ديمقراطي متحمس- فقد أصبح رسول حرية الشعوب، وأما ثانيهما- وهو ذو مزاج أكثر تذوقاً للجمال وأكثر أرستقراطية- فقد اعتنق في «باريس» مذهب «سان سيمون» وفقاً للصيغة التي أعطاه إياها «الأب انفنتان»، واحتفظ منه خاصة بالإنجيل الجديد في تحرر الجسد. فهل من حاجة بنا تدعونا إلى أن نضيف أنه كلما كانت جمعية «ألمانيا الفتاة» تميل نحو فرنسا أزداد عدد الأصدقاء الذين تفقدهم في ألمانيا؟ ومنذ هذه اللحظة عمدت الفكر التحررية والديموقراطية «يهودية» و«فرنسية»، أما القضية فكانت خاسرة مقدماً، إذ إن القائدين لم يكن لهما جيوش تسير خلفهما، بل إن الأمر كان أشد خطورة، إذ إنهما كانا يتراشقان تُهم الخيانة.

وكما كان الأمر منتظراً، اتخذ الصراع في ألمانيا صورته الأكثر حدّة في مجال الدين. وقد استخلصت النزعة الراديكالية في الفلسفة نتائجها الأولى من حيث إنها كانت نقداً دينياً.

وفي عام 1835 حينما ظهر كتاب «داود اشتراوس» «حياة يسوع»، أحدث استنكاراً عاماً، فألّف العقلانيون والأرثوذكسيون- الذين مسَّهم هذا الكتاب- جبهة مشتركة ضد هذا الواغل وهذا المدنِّس للمقدسات، الذي مسّ الجرح الخفي الذي كان يشكو منه اللاهوت اللوثري، الذي أساء إلى سمعته أكثر فأكثر نوع من التفسير، كان اللاهوت اللوثري نفسه قد شجع منازعاته القلمية منذ البداية. واستعانت «جريدة الكنيسة البرلينية»[1] - وهي لسان حال الأرثوذكسية- بالسلطة الزمنية، أي بالحكومة البروسية، التي كانت تتجه اتجاها رجعياً متزايداً في كل صوره، فنظّمت أعمال المطاردة لتعقب رجال الدين الشباب الذين أصبحوا موضع ارتياب في أنهم قرأوا هذا الكتاب الفاضح، وكان الهدف من ذلك نزع كراسي اللاهوت والمناصب الرعوية من هؤلاء الأشخاص غير المرغوب فيهم. أما رجال اللاهوت المتحررون، الذين كانوا يحاولون جهدهم التوفيق إلى حد ما بين ضمائرهم العلمية، من حيث هم رجال لاهوت، ومتطلبات التبشير الرعوي المهنية، عن طريق محاولة المعجزات لإيجاد التوازن، فقد وجدوا أنفسهم مهاجمين في ملاجئهم الأخيرة. ألم يقدم «هيغل» لهم ملجأ عظيماً، بتأويله الرمزي للعقيدة الدينية؟ ولقد انشق «اشتراوس» في هذه النقطة- على الرغم من أنه من تلاميذ «هيغل» – عن أستاذه انشقاقاً تاماً.

وقد استنتج «هيغل» في الحقيقة، حقيقة العقيدة المسيحية وصحتها، أو على أقل

---

(1) Berliner Kirchenzeitung.

تقدير الحقيقة الرمزية للقصص التي كانت سنداً لها أو شهادة عليها، من المعقولية الفلسفية التي تتضمنها «الفكرة» المسيحية. وقد بين «اشتراوس» بياناً قاطعاً أن منهجاً من هذا النوع لا يمكن قبوله، وأن تاريخية حادث من الحوادث، شأنها في ذلك شأن صحة نص من النصوص، أو صدق شهادة من الشهادات، لا يمكن تقريرها إلا بمنهج خاص، هو منهج النقد التاريخي.

وإذن، فقد كان يحارب على جبهتين، كان ناقماً على النزعة المتعالية على الطبيعة التي أخذ بها الأرثوذكسيون، وعلى عقلانية رجال اللاهوت المتحررين، في وقت واحد. لقد رفض الادعاء الذي ادعاه الأولون، باستثناء النصوص المقدسة من القواعد العامة التي كان النقد يطبقها على النصوص الدنيوية، ولم يقبل بأن يستفيد ما هو علوي في المسيحية من معاملة استثنائية، لم يقرها هو ذاته بالنسبة إلى ما هو فائق في الأديان الأخرى. وقد بين بوضوح على نحو خاص، التناقضات الصارخة القائمة بين قصص الأناجيل المختلفة، وبين بطلان الجهود المبذولة لإقامة توافق وانسجام بين القصص المتوازية، المسرودة في الأناجيل «المتوافقة»، واستنتج أن حياة تاريخية ليسوع تعتمد على شهادات متناقضة واضحة إلى هذا الحد الكبير، لابد لها من أن تنهار من ذاتها. -وقد كانت الحملة النقدية التي قام بها «داود اشتراوس» ضد رجال اللاهوت العقلانيين أكثر حدة أيضاً، فأي انعدام للأمانة العلمية كان المرء يجده في الحي الذي كانوا يدعونه لأنفسهم باختيار النصوص، وباستبعاد القصص التي كانت تضايقهم، و«استثارة» القصص الأخرى بنوع من التأويل كانوا يدعونه «التأويل الرمزي»! وأي انعدام للفهم، ونقص في الحس التاريخي، كان المرء يجدهما في هذا النحو من تأويل الوثائق التي خلّفها الماضي بعقولنا الغربية الحديثة. إن ما هو علوي هو العنصر الطبيعي في «الأناجيل»، وينبغي للمرء أن يتقبله في حقيقته المادية، فالمعجزة سُردت بالضبط «لأنها» معجزة،

ولأنها بما هي كذلك، ينبغي أن تؤدي إلى دعم صحة عقيدة يسوع المخلص. ينبغي للمرء أن يعرف أن يضع نفسه بالخيال- على الأقل- في عقلية التلاميذ الأول والحواريين، وينبغي له على الخصوص أن يفهم هذه الروح الشرقية، التي لا تتمتع بضرورات المنطق والدقة التاريخية التي نجدها لدينا. ذلك هو الدرس الذي نقله «اشتراوس» إلى «رينان»، فعلى هذه المقدمات أقام نظريته في تأويل «الأناجيل» الذي أطلق عليه اسم «التأويل» الأسطوري.

لماذا يربط المرء غالباً باسم «الأسطورة» هذا، معنى غير موافق؟ لأنه يرى فيه اختراعاً شخصياً وغشّاً أو كذباً. بيد أن الأسطورة يمكن أن تكون «موضوعية»، بمعنى أنها إبداع جماعي وغير شخصي وغفل، أبدعه عصر من العصور، أو جماعة من الجماعات، أو عِرق من العروق، أو شعب من الشعوب. أما حُسن نية الإنجيليين فليست موضع استفهام، فقد قصّوا علينا «ما اعتقدوا» أنه الحقيقة، ولم يتخيلوا أسطورة يسوع تخيلاً كلياً فقد وجدوها مهيأة كلية في الإيمان الديني اليهودي، وفي نموذج «المسيح» التقليدي الذي كان اليهود ينتظرونه، ثم أتت شخصية خاصة فكانت مجرد سند هذه العناصر الأسطورية الموزّعة، وهذا الوهم الجماعي، ومجرد مركز تتبلور فيه. فالقصص الإنجيلية المختلفة هي أشبه ما تكون بطبقات الطمي المتعددة والمتعاقبة، تأتي بها موجات مختلفة من التأليف يمتد بعضها فوق بعض، وتُطلعنا على أسطورة يسوع في درجة من درجات تطورها، متقدمة قليلاً أو كثيراً.

حينما نهج «اشتراوس» هذا النهج أصبح بإمكانه عدّ نفسه من ناحية أخرى تلميذ «هيغل» ذاته، المنسجم مع مبادئه، وذلك لأن الشخصية التاريخية في نظر هذا الأخير- كما نعلم- لا وجود لها إلا بقدر ماهي سند «الفكرة» وحاملها، ولأن هذه «الفكرة» هي أكثر «جوهرية» بما لا نهاية له من الفرد العارض الذي تجسدت فيه.

وعلى هذا النحو، طُرحت النزعة الفردية الفوضوية التي نادى بها «اشترنر» سلفاً بطريقتها الخاصة، مسألة «القيم» الأولية، التي أصبحت على نحو خاص مسألة فلسفة «نيتشه»، بيد أن هذه المسألة طُرحت هنا بحدود سالبة كلياً، فانتهت إلى العدمية، إذ إن «اشترنر» لا يأتي بأية لوحة جديدة للقيم على نحو إيجابي، فهو يتخذ وضع الوارث الذي يتمتع بنفسه، ويسرف في إنفاق الإرث القديم الذي ورثه، ولا يتخذ وضع المبشّر بقيم جديدة، وهو يعبّر عن ذلك بوضوح في صفحة هي من ناحية أخرى ذات تحليقة غنائية جميلة، حيث يستدعي إلى الأذهان، الأعياد التي رافقت في ألمانيا الذكرى الألفية لتأسيس الإمبراطورية المقدسة، وحينما يسمع نواقيس جميع الكنائس تُقرع من أجل توحيد هذه «المرحومة الجليلة» يُخيّل إليه أنه يسمع نعي الإنسانية بأكملها «في نفسي أيضاً عشتُ قديماً أيتها «الصورة» الحبيبة، ويا طيف «الماضي»، وغداً تُحملين إلى قبرك، وسرعان ما يلحق بك إخوتك من الشعوب الأخرى، وحينما يكونون جميعاً قد لحقوا بك، تكون «الإنسانية» قد دُفنت، فأبقى أنا الوحيد وأكون الوارث المبتهج لكل ما خلَّفتِهِ».

سيكون الوارث لكل ما خلَّفَته ولكن لن يكون شيء بعده، إذ بأي شيء يتمكن طيف الماضي أن يثير اهتمامه؟ لقد أصبح «الغاية»، ولم يعد بإمكانه هو ذاته أن يجدد ذاته إلا تحديداً سالباً، وحينما يحاول المرء أن يدرك المضمون الإيجابي لـ «توحُّده»، يفر من بين أصابعه، وحينها سأله بعضهم «مَن تُراك أن تكون إذن؟» فهو لن يحظى منه بغير هذا الجواب في الوتيرة الواحدة المؤنسة: (إنني «الوحيد»، إنني ما لا يمكن تسميته، وما لا يمكن وصفه، وما لا يمكن التفكير فيه - يقال عن الله: مَن يمكنه أن يقول ما هو اسمه؟ إن هذا ينطبق عليَّ أيضاً، فما من اسم بإمكانه أن يعبّر عني، وما من شيء شبيه بالتعريف، بإمكانه أن يستنفد وجودي). وإذا سأله سائل: «ولكن ما الذي تريده إذن؟

فإنه يجيب: (إنني لا أُثبتُ شيئاً، لا أثبتُ حقيقة ما، ولا مذهباً ما، ولا اعتقاداً ما، ولا أريد شيئاً، لا أريد عملاً ما، ولا مهمة ما، ليس لي من وطن، ولا أُسرة، ولا واجب، ولا مهنة، ولا اتجاه، ولا أجعل من نفسي خادماً لأية قضية كانت. إنني لا أكره على أي عمل من الأعمال، فانا لم أُقِم أمور حياتي على أي شيء كان). تلك هي الاستشهادات التي صدر بها كتابه، ومع ذلك فهذا الفوضوي والثائر هو في الحقيقة لطيف ومرهف الشعور، إنه يجد متعة في تذكيرنا بإصحاحات الإنجيل التي تتكلم عنه زنابق الحقول التي لا تنسج ولا تُغزل، بل أنه يستدعي إلى أذهاننا أيضاً الوعود ملكوت السماوات المدخر للأطفال الصغار. تقول لنا التوراة: (كونوا شبيهين بالأطفال الصغار، فالأطفال الصغار لا يتابعون أية فائدة مقدسة ولا يهتمون بخدمة أية قضية كانت).. فإلى أي كمال أعلى بإمكانه أن يتطلع من ناحية أخرى؟ (يُقال عن الله: إنه كامل لا يطمح إلى أي كمال. هذا الكلام لا معنى له، حينها أطبقه على نفسي). من أجل ذلك، حينما انتهى كتابه، انسحب -وهو ذو النزعة العدمية الكاملة- إلى حياة يخيم عليها عدم من التفكير.

لم يجد ومكس اشترنر إلا بعض تلاميذ منعزلين، وقد بقي الكتاب الوحيد الذي وضعه هذا والوحيد هو بمثابة وثيقة تثير الفضول، لم يكن بإمكانه -بالتعريف- أن يحظى بأي خصب، ولا بأي إشعاع، ولا بأي خلف. أما الراديكالية الفلسفية الصادرة عن الجدل الهيغلي، فستجد إلى حد بعيد تعبيراً أكثر فعالية، وأكثر قابلية لجر الجماهير في مذهب «كارل ماركس».

إن «كارل ماركس» يصدر عن «هيغل» وعن «فويرباخ». وهو يقرر في نقد له لفلسفة «هيغل» ظهر عام 1844 في «السنوات الفرنسية الألمانية»، وجود هذه البنوة.

ولقد قام «فويرباخ» بالجانب الأول من هذه المهمة قياماً يبعث على الدهشة،

فقضى على الضلال ذي النزعة الربانية. والمذهب الماركسي لن ينسى ذلك، فهو يجعل النزعة الإلحادية بمثابة مقدمات يقدم بها المنهاجه. بيد أن «فويرباخ» بقي سجين ضلال آخر، هو الضلال المهتم بالأمور الإنسانية، فقد أحلّ عبادة «الإنسانية» محل عبادة «الله». بيد أن هذه «الإنسانية» نفسها ليست غير تجريد من تجريدات الأيديولوجية البرجوازية، إذ إن «فويرباخ» لم يرَ غير «الإنسان» المجرد أنه لم ير أن «الإنسان» الحقيقي هو حاصل القوى التاريخية والاقتصادية. إن مؤلف «ماهية المسيحية» قد أنصبّ على دراسة آراء رجال اللاهوت والمتصوفة والميتافيزيقيين، فلماذا لم يقرأ علماء الاقتصاد، وبخاصة علماء الاقتصاد الإنكليز، من «ملتوس» و«آدم سمث» و«ريكاردو»؟ فالاقتصاد السياسي هو الحقيقة التاريخية، وهو الإله الجديد الذي يطابق المرحلة التي بلغها في الوقت الحاضر جدل «الفكرة» وحركة «التاريخ».

في الحقيقة، ما أشد بطلان هذه الأيديولوجيا المهتمة بالأمور الإنسانية، والتي ما زالت توحي بنوع من الاشتراكية الطوبائية التي تستعين بفكرة «الحق» وفكرة «العدالة» وفكرة «الإنسانية» أي بفكرة «الأخوة» الإنسانية، وإلى أي حد أصبحت تنطوي على الضلال هذه الصيغة التي كانت لا تزال تأخذ بها شيوعية أخوية معينة، هي شيوعية صغار الحرفيين، وتعدها بمثابة صيحة توحيد، وهي التي تقول: «جميع الناس أخوة» فمن غير المجدي أن يلجأ المرء إلى مثل هذه أجمل المضادة للحقيقة، فليس صحيحاً أن الكادحين يشعرون بأنهم أخوة أصحاب رؤوس الأموال. وقد أحل «كارل ماركس» و«انغلز» واضعا «البيان الشيوعي» محل الشعار الأخوي والطوبائي القديم هذه الصيحة الأخرى في توحيد الطبقة العاملة، والتي أصبحت هذه المرة صيحة حرب، وهي: «بإعمال جميع الأقطار، اتحدوا». وحينما كُلِّف الدكتور «مار كس» عام 1846 في لندن تحرير التصريح الذي يتضمن مبادئ المنظمة الجديدة وأنظمتها من قبل لجنة اتحاد

العمال الأممي الأول، اعتذر تقريباً، لأنه استعمل بعض فضلات التراكيب القديمة، التي نجدها في المذهب المهتم بالأمور الإنسانية، كما يعتذر المرء عن تسليمه بأمر انتزع منه انتزاعاً. فكتب: (لقد فُرض عليَّ أن أدخل في التمهيد للأنظمة جملتين عن «الواجبات» و«الحقوق»، وعن «الحقيقة» و«الأخلاق» و«العدالة». ولكنني وضعتها على نحو ما لا يمكنه أن يؤدي لي أي ضرر).

أما الموضوعات الأساسية لهذه الشيوعية الجديدة، أو لنقل هذه الاشتراكية «العالمية»، فإننا نجدها في «البيان الشيوعي» الصادر في الأيام الأولى من عام 1848، قبل ثورة شباط ببعض أسابيع، وقد عبّر عنها فيه للمرة الأولى تعبيراً واضحاً في أساس هذه الشيوعية المادية التاريخية، وهي قلب كامل لوجهات النظر، شبيه بالقلب الذي حققه «فويرباخ» في نقده للضلال ذي النزعة الربانية. لقد كان ضلال الفلاسفة الكبير دائماً، هو اعتقادهم بأن «الفِكَر» هي التي تسيّر العالم. حتى «هيغل» نفسه، فقد بقي في أعماق أعماقه لاهوتياً مُصرّاً على لاهوتيته، وهو أول من أدرك إدراكاً واضحاً مع ذلك المجموعات التاريخية الكبرى، وفضح الضلال «الذاتي» الذي يقع فيه الأفراد، كان يدعو محرك «التاريخ» «عقلاً» و«روحاً» و«إلهاً»، وكان يعتقد أن هذا «العقل» الإلهي كان يتحقق عن طريقي «الفِكَر» التي تُخضِع الحوادث لقدرتها المطلقة، وهنا ينبغي لنا أن نقلب الحدود من جديد، فـ «الفكرة» ليست هي التي تولد الحادث المادي، بل إن الحادث المادي، أو لنقل التحولات المادية التقنية، هي التي تولد -خلافاً لذلك- «الفكرة» وتوجه أيضاً تفكير الفيلسوف. كتب «ماركس» في مقدمة كتابه «رأس المال» يرى «هيغل» أن سير التفكير- الذي يعلمه باسم «الفكرة» ويضعه في «الذات» المطلقة والمستقلة- هو صانع «الواقع» وليس «الواقع» إلا تجلياً خارجياً له. (إنني-أنا- أقلب الحدود، فليس السير المثالي في نظري غير الوجه المقابل للسير المادي، كما يتغير وضعه في

الدماغ البشري). فالفكرة ليست إلا حادثاً ذهنياً يعيّنه حادث مادي.

وهنا لابد من توضيح دقيق، فلقد سبق بعض المفكرين إلى بيان الأثر الذي يؤثر به الوسط الطبيعي في العادات والمؤسسات والعقائد في مجتمع من المجتمعات، بيد أن المقصود هو غير ذلك، فالأمر الذي تريد المادية التاريخية أن توضحه وحده من دون غيره لا يتعلق بالآثار الدائمة التي تتأتّى عن الوسط الطبيعي، والتي تحدد حالة من حالات التلاؤم الثابتة نسبياً، بل يتعلق بالتحولات المستمرة التي يثيرها هذا الوسط الطبيعي، الذي هو حاصل العمل الإنساني، والصناعة الإنسانية، إن المادية التاريخية تحصر أبحاثها ضمن حدود التحولات التي تحدثها التقنية. يقول «كارل ماركس»: (إن العمل هو أولاً عملية تحدث بين الإنسان والطبيعة، عملية يأخذ عن طريقها بزمام المبادأة، لأحداث تبادل مادي بينه وبين الطبيعة، ويدير بها هذا التبادل ويراقبه. إنه يضع نفسه في مقابل الطبيعة عاملاً طبيعياً، فيجعل الحركة تتناول جميع قوي جسده الطبيعي، ذراعيه وساقيه ورأسه ويديه، في سبيل تمثل العنصر الطبيعي تمثلاً ينفعه في قضاء حاجات حياته، وهو حينما يتعرف على هذا النحو، قائماً بحركة تتناول الطبيعة بغية تحويلها، يحول من طبيعته ذاتها في الوقت ذاته).

وبتعبير آخر، إن الإنسان يعتاد بالعمل عادات جديدة وبتكسّبه طرائق جديدة في التفكير والشعور، وهو يُنشئ العلاقات مع أشباهه «خاصة» هذه العلاقات التي تعدل قليلاً قليلاً من بنية «المجتمع» وتقلبها رأساً على عقب، وفي الوقت ذاته تعدل من عقليات الأفراد، أو «وجداناتهم»، رأساً على عقب. وقد كتب «ماركس» أيضاً: (إن الناس حينما يكتسبون قوى منتجة جديدة يغيرون من أنماط إنتاجهم ومن طرائقهم في كسب معاشهم، ويغيرون جميع علاقاتهم الاجتماعية. فالطاحون اليدوي يعطيك مجتمعاً إقطاعياً والطاحون البخاري يعطيك الرأسمالية الفردية)... (ليس وجدان

الإنسان هو الذي يحدد نمط حياته، بل نمط حياته هو الذي يحدد وجدانه). ومن ذلك ينتج أن المؤسسات القضائية والسياسية، والمعتقدات الدينية والأخلاقية، ليس لها من عمل غير التعبير للوجدان عن الحوادث الاقتصادية الأعمق منها، إنها تؤلف ما يدعوه «كارل ماركس» بـ «البنى الفوقية» لحالة معينة من الحالات الاجتماعية لا حقيقة لها، إلا لأنها تعتمد على هذه «البنية التحتية» المادية التي هي القوى المنتجة. وعلى هذا النحو، تكون التقنية والآلة هما محرك «التاريخ» بل «إله التاريخ» الهيغلي. إن التقنية- وهي بنت «العلم» - تقود الإنسان إلى إبداع وسط صنعي اقتصادي واجتماعي، يحل محل الوسط الطبيعي الذي كان مغموراً به بغريزته. إنها تجبره على أن يحل التلاؤم التأملي والواعي، الذي يحدث بواسطة الآلات الصناعية والتنظيم العملي للعمل، محل التلاؤم الغريزي الذي نجده في الحياة الحيوانية.

إن هذه التقنية «ثورية» في جوهرها. وقد كان «انغلز» صديق «كارل ماركس» ومساعده هو الذي رسم لنا خاصة في كتاب عن «وضع الطبقة العاملة في إنكلترا» لوحة «الثورة الصناعية» الكبيرة التي كانت إنكلترا مسرحاً لها منذ منتصف القرن الثامن عشر، هذه اللوحة التي أصبحت كلاسيكية منذ ذلك الحين. وعلى نحو شبيه بذلك، يبين لنا المؤلفان في الصفحات الأولى من «البيان الشيوعي» إلى أي حد كان النظام الرأسمالي والمجتمع البرجوازي في خطواتهما الأولى، ثوريين من المرتبة الأولى. فالبرجوازية لم تحرر فقط قوى الإنتاج التي لا تحصى، والتي قوّت من شدة العمل الإنساني، فجعلت الأرض تتدفق بالسكان العيال وبالمدن الكاملة، وغيرت العادات وجميع مظاهر الحياة، بل قطعت أيضاً جميع روابط المجتمع الإقطاعي وتبعياته، وهدمت المراتب التقليدية، وخربت المعتقدات والمشاعر الماضية، دون أن تبقي بين الناس على شيء غير «ضرورات الدفع النقدي الصارمة، وحرية المعاملات التجارية التي لا روح

فيها». ولكن، ها هي ذي البرجوازية تتعرض بدورها لتناقض متعاظم، وتقع في طباق هيغلي كامل، يبرز بين قوى الإنتاج التي أيقظتها الرأسمالية والتي هي ثورية في جوهرها، وبين نظام الإنتاج الرأسمالي الذي تسعى الرأسمالية جهدها إلى تثبيته، والتمكين له، واستغلاله لصالحها، والذي هو نظام الملكية و«الدولة» البرجوازية.

وعلى هذا النحو، يتأكد لدى «كارل ماركس» وطباق لا يمكن التوفيق بين حديه «مثل أي طباق هيغلي»، ينفي أحد حديه الآخر بالضرورة، ويقوم بين «قوى الإنتاج» التي تدفع إلى الثورة، وبين «العلاقات الاجتماعية التي أوجدها الإنتاج». إن هذه العلاقات الاجتماعية تسعى إلى أن تصبح ثابتة، وإلى أن تجعل الإنتاج يعمل عملاً ثابتاً ومنظماً ومضموناً، وإلى أن تنظم هذا الإنتاج، وتوزع الوظائف توزيعاً اجتماعياً يضمن للطبقة المالكة وضعاً قيادياً ممتازاً والدور الذي تقوم به «الدولة» هو بالضبط التمكين لهذا النظام الممتاز من أنظمة الملكية، والدفاع عنه، وإذن، فهي لا يمكن أن تكون غير «دولة طبقية» تدير مصالح الطبقة الحاكمة، وتضع «القانون» و«القوة» المسلّحة في خدمة هذا النظام من أنظمة الملكية.

إنه لما يثير فضول المرء أن يرى في أول ما كتبه «كارل ماركس» نظرية الصراع الطبقي تبرز شيئاً فشيئاً من الجدل الهيغلي، ويبرز معها الازدواج المعتاد بين الأطروحة والطباق، في سبيل الانتهاء إلى التأليف بواسطة «نفي النفي». أما الأطروحة في الملكية (وقد قال «كارل ماركس» فيما بعد: رأس المال) وهي تحمل في جنبيها مثل أية أطروحة هيغلية- نفيها الذاتي، أي الطباق الذي تدفعه هي ذاتها إلى الخروج من جوفها. ويمكننا أن نقرأ في الكتابات الأولى المعنونة «العائلة المقدسة» ما يلي: (إن «الملكية» من حيث هي مقصورة على الحفاظ على نفسها تحفظ في الوقت ذاته طباقها، وهو البروليتاريا).

فهي الجانب الموجب من التعارض (الأطروحة)، أي «الملكية» الراضية عن ذاتها.

أما «البروليتاريا» فهي الجانب السالب من التعارض، أي قلقه، أي «الملكية» من حيث هي ملكية تتحلل بتناقضها بالذات... وعلى هذا النحو، يكون نظام «الملكية» مدفوعاً نحو تحلله الذاتي. إن هذا التطور الذي يتحقق عن غير علم منه، وضد إرادته، بضرورة كامنة فيه (الجدل)، لا يمكنه أن يتحقق إلا بواسطة البروليتاريا التي ولدها هذا النظام، بعد نفي الإنسانية، والتي تُلغي نفسها حينما تعي بتدرج متزايد الشروط غير الإنسانية التي فُرضت عليها، وتلغي نقيضها في الوقت ذاته (نفي النفي)... في هذه اللحظة تختفي البروليتاريا من الوجود، كما تختفي نقيضها، أي «الملكية» (التأليف النهائي)...

إنها فقرة معبرة عن خصائص «الماركسية»، إذ إنها تتضمن سلفاً نواة مذهبه كله، بل إنه لحريٌّ بنا أن نقول: نواة لاهوته كله، هذا اللاهوت الذي لابد للحقائق الاقتصادية والحوادث التاريخية، من أن تنصاع إليه، مهما كلّف الأمر، إنها تعبّر سلفاً عن هذا الجانب «السالب» في جوهره أيضاً، هذا الجانب الذي يبدو دون شك أنه الطابع الخاص بالفكر الماركسي. لقد جرح «كارل مار كس» بتهكماته اللاذعة إلى أبعد الحدود، هذه الاشتراكية الإصلاحية البرجوازية الصغيرة المزعومة، التي كان «برودون» في نظره مثلها النموذجي إلى أبعد الحدود. لاشك أن «برودون» هو أيضاً كان يقول عن نفسه إنه هيغلي، لقد لفتت نظره بقوة النقائص الداخلية للنظام الرأسمالي، والتناقضات الاقتصادية اللازمة له، وقد جعل همّه- من حيث هو هيغلي أمين - أن يستخرج النفي من الإثبات، والطباق من الأطروحة، فبيّن كيف ينتج شقاء الطبقة الكادحة عن غنى أصحاب رؤوس الأموال، والاحتكار عن المنافسة الحرة، وكيف أن الآلة تخلق الاستعباد الإنساني، وكان ينبغي له أن تكون أداة لتحرير الإنسان. بيد أن النقطة التي كان يعثر عندها كانت عندما ينتقل إلى التأليف، لقد كان يبحث عن الحل الذي يحذف «الجانب الرديء» من الأمور، مع إبقائه على «الجانب

الصالح»، وكان يقترح بعض العلاجات، فيا للعقل المسكين الذي لم يفهم أسرار «نفي النفي»!

وبهذا الصدد يلاحظ كارل ماركس في كتابه «الرد على برودون» ما يلي: (إن ما تقوم عليه الحركة الجدلية هو وجود جانبين متناقضين في آن واحد، وصراعهما وانصهارهما في مقولة جديدة، فما لنا إلا أن نطرح مسألة إلغاء «الجانب الرديء» من الأمور، حتى نقطع الطريق على «الحركة الجدلية» ينبغي تحسين مصير العمال بالنظر السقيم الصادر عن هذا البرجوازي الصغير والديموقراطي، ينبغي- خلافاً لذلك- دفع الأمور إلى الأسوأ، وحفر الهوات، وتقوية الأحقاء). وقد ألحّت الماركسية إلحاحاً رئيسياً على جانب النفي، وعلى «الجانب الرديء» من الأمور، وقد وجّهت عين بصيرتها ومرارة تفضيلها إلى تقوية هذا «الجانب الرديء» هذا النفي- ورعايته الحقد الاجتماعي، ذاك هو في نظرها محرك التقدم العظيم.

وهذا ما جعل «كارل ماركس» يقترح للبروليتاريا تعريفاً سالباً كلياً. فهناك هُوّة بين ما يدعوه الديموقراطيون «شعباً» وما يدعوه الماركسيون «بروليتاريا»، إن الشعب يرتبط بحضارة معينة عن طريق لغته ودينه وعاداته، وعدد كبير من الروابط والتقاليد، فهو يضرب بجذوره في أرض وبشعر فطرياً بالاحترام أمام نظام اجتماعي معين، وأمام أمور عليا وقيم يعبّر بها هذا النظام عن نفسه. أما البروليتاريا فيعرّفها «كارل ماركس» - خلافاً لذلك- بأنها مقتلعة اقتلاعاً تاماً من جذورها، وبأنها تشعر بأنها مُبعدة عن جميع تقاليد هذه الحضارة، فهي «لا» ملكية و«لا» أسرة و«لا» وطن لها، ونزعتها الأممية تتعلق بالضبط بهذا العوز الكلي الذي يجعلها ترى نفسها في كل مكان، مطابقة لذاتها، في هذا النفي الكامل، وعن ذلك تصدر إرادتها الثورية، ومهما حدث فما من شيء «تفقده غير قيودها» فهي مدعوة- بحسب الصورة التي رسمها «كارل ماركس» - إلى

أن تكون «حفارة قبور» المجتمع الرأسمالي، إنها لا تأتي بأي مخطط موضوعي للبناء' إذ إنها ليست إلا عامل هدم يتصرف به جدل غير شخصي.

وهذا ما يفسر لنا لماذا لم يعنون «كارل ماركس» كتابه الأساسي في «خلاصة الاشتراكية» بعنوان «المجتمع المقبل» أو «إنسانية الغد»، بل عنونه «رأس المال»، وذلك لأن «رأس المال» هو المجتمع الحالي، فهو يمثل الأطروحة الموجية التي يتتابع في داخلها عمل سالب من التحلل، و«عملية من عمليات القلب»، كان هذا الهيغلي- الذي هو «ماركس»- يعرف أن هذه العملية تتحقق تبعاً لجدل صارم، يقنع عالم الاقتصاد ملاحظته وتسجيل أعراضه، وإذا كان «البيان الشيوعي» الذي كُتب عشية ثورة 1848 يتيح للمرء أن يتلمح إمكان قيام نوع من الاغتصاب السياسي يقيم على نحو مفاجئ ديكتاتورية البروليتاريا- وهذا هو الموضوع الثوري الذي استلهمته البلشفة الروسية- فإن «كارل ماركس» الذي مُني بخيبة عظيمة من جراء حوادث سنة 1848 وما بعدها جراء إخفاق «كومونة باريس» سنة 1870، أخذ يعلن عالياً منذ ذلك الحين أولية «ما هو اقتصادي» على «ما هو سياسي»، فالأمر لم يعد أمر ثورة مفاجئة بل أمر «تطور نحر الكارثة» يجتاز عدداً معيناً من المراحل المحددة سلفاً، بحيث إن إرادة الأفراد الثورية أو المحافظة لا تستطيع أن تغير منه شيئاً.

ويمكننا أن نقرأ في مقدمة «رأس المال» ما يلي: (وحتى في اليوم الذي يضع فيه المجتمع أصبعه على النابض الداخلي لهذه الحركة الطبيعية التي تدفعه، - والغاية التي يضعها ماركس نُصب عينيه في الكتاب الذي بين أيدينا هي بالضبط الكشف عن هذا القانون الداخلي لتطور «المجتمع» الحالي - حتى في هذا اليوم بالذات سيكون من المستحيل عليه أن يتجاوز أية مرحلة مرسومة من قبل، أو أن يهدمها عن طريق المراسيم. ولكن، يمكنه أن يختصر آلام الولادة، وأن يخفف منها).

إن «كارل ماركس» يتكلم عن «ولادة»، بيد أنه لا يهتم في صُلب كتابه إلا بملاحظة أعراض التحلل وتحليلها، فعلى نحو واضح كان يجد متعة في الإنصات إلى دقات قلب المحتضر، ولكنه لم يزودنا بخبر ولم يُشِر أية إشارة إلى هذا المجتمع الجديد، وإلى إنسانية الغد التي ستبصر النور بعد الولادة المعلَن عنها، بل يركز كل اهتمامه على الكارثة. وإذا كان لابد من ظهور أمر جديد في نهاية هذا الجدل فقد كان بالإمكان تعميده على أبعد تقدير باللغة الهيغلية بـ «نفي النفي»، فالجدل الماركسي لا يهتم بشيء غير طور الهدم، وأما الفعل الخلاق فكان يقع خارج أفقه.

وعلى هذا النحو، انتهت النزعة الراديكالية في الفلسفة -وهي تمتُّ بأصلها إلى اللاهوت الهيغلي- إلى اتجاه ذي نزعة عدمية كلية، لدى ممثليها المتطرفين، سواء أكان ذلك في النزعة الفردية الفوضوية التي نادى بها «مكس اشترنر»، أم في مذهب صراع الطبقات الذي أتى به «كارل ماركس»، فبدا أن تأكيداً موجباً لقيم جديدة لا يمكن إلا أن يكون من صنع «لا معقول» خلاق، يحاول تحويل ضروب النفي الهدامة، إلى ضروب خلاقة من الإرادة، وقد سيطرت على هذه الفترة الجديدة ثلاثة أسماء هم كل من «شوبنهور» و«ريشرد فغنر» و«نيتشه»، إنهم يكوّنون- كما قال «توماس مان»[1]- «كوكبة ثالوثية» كان لمعانها وأثرها الخفي حاسمين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

---

(1) في كتابه "تأملات رجل غير سياسي" Betrachtungen eines Unpolitischen، وهو كتاب قائم على مراجعة وجدانية عميقة إلى أبعد الحدود قام بها ألماني مر بهذا التطور.

الفصل الثامن

مذاهب غير المعقول

إن ما يخلع الجِدّة عن فلسفة «شوبنهاور» هو أنها- بعد إقامة المذاهب الميتافيزيقية الطموحة التي تتابعت منذ «كنط» والتي كان كل منها يدّعي اقتلاع الآخر عن طريق المزاودة في المفارقة- قد بدت عوداً إلى الحس المشترك، أو على أقل تقدير عوداً إلى الرصيد الخالد من المحكمة الإنسانية، التي كانت تؤلّف منذ أقدم العصور- من خلال الآثار التي خلّفها عباقرة الدين الكبار والشعراء وعلماء الأخلاق، بقدر ما خلّفها الفلاسفة- نوعاً من التقليد المتصل، ومرآة مضيئة تعرّفت الإنسانية في كل العصور ذاتها فيها. إنها لم تكن تزعم أنها تريد أن تأتي بنظرية جديدة في تكوّن العالم أو بنوع من الجدل الهدّام، بل كانت تريد أن تجعل من ذاتها حِكمة مشخّصة تماماً، لها اهتمام بهذه المسائل الخالدة واليومية، التي تؤلف نسيج كل تجربة إنسانية، كانت تدعي أنها «تأويل» للحياة ينقب عن حقائقها العميقة، أكثر من كونها «تفسيراً» جديداً للعالم.

إذ إن الحياة هي الحقيقة الأولى، السابقة على كل تفكير وعلى كل معرفة وعلى كل مذهب فلسفي، قادرة على أن توجد وعلى أن تستمر من دون الفكر، ولكن الفكر ليس قادراً على أن يوجد ويستمر من دونها. لاشك أن الفيلسوف بإمكانه أن يقدم نظريات ودروساً، بيد أن الحياة في نهاية الأمر هي التي تتخذ القرارات، وهي التي تستخدم ذكاء العالم، فتضعه في خدمة غاياتها الخفية، بل تضعه في خدمة «إرادتها»، إذا شئنا أن نستعمل الكلمة التي استعملها «شوبنهاور».

وعلى هذا النحو، يبدو أن المعرفة، أو «تصور» العالم، هو أمر لاحق ومضاف، إنه

أداة اكتملت ونور وهبته «الإرادة» لنفسها وأوقدته، ليتسنى لها أن تتوجه في بحثها عما يرضيها، وتتجلى هذه «الإرادة» سلفاً- وهي سابقة على العقل- في الطبيعة لدى النبات، في بنيته البارعة الإحكام، ولدى الحيوان بكمال أعضائه الحركي، وبتلاؤمه مع نظام من الأنظمة، وفريسة من الفرائس، تلاؤماً غالباً ما يكون مذهلاً، وبتنوع أسلحته الهجومية والدفاعية، وبعصمة غرائزه، وبدقة خططه. فإذا رأى الإنسان تنوع هذه الأشكال التي لا تُحصى، التي غالباً ما تكون مخيفة أو باعثة على الضحك، وكان كل شكل منها قد ضُرب بقالب الرغبة، ألا يقول إنها إبداعات صادرة عن نزوات صانع يهذي؟ وأخيراً، فالحياة- لدى الإنسان- تهب نفسها نفائس العقل، صانع الأدوات والأسلحة التي يسعى بها الإنسان إلى سد خلّة ضعفه الطبيعي، بل إنها ترتفع حتى مستوى «العقل» الذي يتيح لها عن طريق المفهومات والكلمات، أن تختزن جميع التجربة التي اكتسبها النوع، وأن تستبدل بالحاضر المباشر، عالماً من الذكرى والتوقع مجرداً وخيالياً، يجعل القدرة الإنسانية تمتد عبر الزمان والمكان امتداداً لا نهاية له. ولكن، مهما يكن غنى هذه المعرفة الجديدة وامتدادها، فإنها تبقى وظيفة لاحقة وعابرة ومتقطعة، مرتبطة بجملة عصبية، أي بعضو مادي تتبعه في كل أحواله، إنها تظل في خدمة «إرادة» تحفظها وتحركها وتستعملها على نحو خفي، ويبقى سرها خافياً عليها.

ومع ذلك، فها هو ذا السر في طريقه إلى الانكشاف، إن هذه «الإرادة» التي تبقى في «الطبيعة» غير شعورية وعمياء، وكأنها مقتنعة بقناع، بإمكانها أن تصبح واعية ومتبصرة لدى الإنسان، في بعض الظروف الاستثنائية على الأقل، فذلك الذي كان كمن يسير في نومه، والذي يعمل حتى هذا الحين بتأثير الإيحاء، وكأنه في حلم من الأحلام، ها هو ذا يستيقظ فجأة، لقد سقطت العصابة عن عينيه فبدا له سر هذه «الإرادة» في قسوته المأسوية. إن هذا الكشف لا يحدث بالعلم أم بمعرفة الحقيقة

الخارجية كلياً، بل بحدس ميتافيزيقي يكشف للإنسان عن حقيقة الحياة الداخلية، وعن المعنى الخفي الذي يكمن وراء المأساة المندمج فيها وجوده الذاتي، كما يكشف له في الوقت ذاته عن الشقاء الذي يصيب هذه الموجودات التي لا يحصى عددها، التي تبدو حياته مرتبطة بها بروابط وتعاطفات لها صلة بأصل الوجود ذاته. فوراء «العالم من حيث هو امتثال» وهو الإطار الخارجي للمعرفة حيث يحكم العقل حكم السيد، يتكشف «العالم من حيث هو إرادة»، وهو عالم تطرح فيه مسألة «القيم»، أي مسألة «لماذا»، أو مسألة «معنى» الحياة بالذات، وعندئذ يعي الإنسان عدم التناسب المريع الذي يبرز بين الغايات المتبعة والآلام التي لا يمكن حسبانها، أو الجرائم التي بثمنها يشتري النصر الزائل، والسعادة والخيبة على الدوام، وينكشف له في الوقت ذاته عدم المعقولية العميق الذي يسيطر على هذه الإرادة العمياء المطابقة لنفسها في أعماق الأنانيات التي لا ترتوي، التي أصبحت فيها وكأنها تجزأت وانعزلت عزلة وهمية، حينما أعشى أبصارها سراب العدد- هذه الإرادة الضاربة التي تمزق نفسها بمخالبها بالذات، وتُنصِب الشراك في كل مكان، أمام أجزاء أخرى من ذاتها. ويبلغ ضلال الرغبة المحموم ذروته لدى غريزة الأنسان، ولدى الحب بين الجنسين، وهو يدعي حينذاك «إرادة النوع»، إنه يعشي أبصار أكثر الأفراد تبصراً، وأكثرهم حسباناً، ليجبرهم على الاستمرار حتى الأبد في ارتكاب هذه الخطيئة المؤلمة والآثمة أبداً، التي هي إيجاد موجود معكم عليه سلفاً بالألم والموت، وتلك مأساة خالدة تحدث كل يوم وتعود إلى الحدوث أبداً مادام هناك إرادة حياة عمياء تعمل على إثبات ذاتها، ولكن إرادة الحياة هذه أصبح بالإمكان إيجاد نهاية لها مع ذلك بفضل معجزة لم تردها «الطبيعة» ولم تتوقعها، وهي معجزة ميلاد العبقرية الفانية، أما الأشكال التي تُحدث هذه المعجزة بحسبها فهي متعددة، ومنها تنسّك القديسين، وبطولة الفكر العقلية، وآيات الفن التي تقدم للحياة مرآة صافية، تتعلم كيف تتعرف فيها ذاتها، في أعماقها الآسنة. بيد أن

العبقرية تظل تمثل دائماً في جميع تجلياتها استثناء من استثناءات الطبيعة، ونوعاً من الشذوذ، بمبالغتها في ملكة المعرفة، أو في حدس الشفقة، حيث تتحقق حالة استثنائية من حالات التجرد البطولي أو التأملي، وهي تفصل الإنسان عن غرائزه العنيفة وعن رغباته الأثرة، بغية توجيهه نحو العزوف ونحو الخلاص والنرفانا، بل باختصار نحو هذه الحكمة الخالدة التي تعرّف فيها جميع المفكرين الكبار، في كل العصور، الغاية العليا من تجربة الألم، التي تمثلها الحياة الإنسانية بالإضافة إلى كل فرد.

في سنة 1819 ظهر كتاب «شوبنهاور» الأساسي «العالم إرادة وامتثالا»، كان النجاح الذي ناله بين الجماهير وكذلك لدى الفلاسفة المحترفين معدوماً تقريباً، وقد بقي «شوبنهاور» حتى أيام كهولته فيلسوفاً مجهولاً و «غريباً عن اهتمامات عصره» طول الوقت، وأشبه ما يكون بأسير حي.

كان عديم الاهتمام بالحوادث السياسية، على شقاق مع أقاربه، وقد شهد شيئاً من صمت القبور يلفّ كتابه بجلبابه، وشاهد الإخفاق الذي مُنيت به تجربته الوحيدة في التعليم، التي قام بها في جامعة «برلين». كان ينقص فلسفته- وهي جملة من الحدوس الشخصية- هذا الجهاز السكولاستيكي من التعريفات، ومن تحليل التصورات، ومن البراهين والترابطات المنطقية، التي جعلت من فلسفة فيلسوف مثل «كنط»، أو مثل «هيغل»، مادة دسمة جداً من مواد التعليم.

وقد أختار «شوبنهاور» مدينة «فرانكفورت» يحيا فيها حياة صاحب الدخل الصغير، المصاب بالهوس، والنقد اللاذع، والمستوحش، لأن الإحصاءات كانت تسجل فيها أدنى حد من الوفيات. وقد شهدَ مذعوراً ثورة 1848 التي لطّخت شوارع «فرانكفورت» بالدماء، وتلقى بالترحيب رجال «السراويل الزرقاء» النمساويين، الذين أُنيط بهم أمر إقرار النظام، فاختاروا نوافذ بيته ليطلقوا برصاصهم منها على

الثائرين، وقد صفق لانكسار «الرعاع ذوي السلطان»، وأوصى بأكبر قسط من ثروته إلى الجنود البروسيين، الذين أصبحوا عاجزين، من جراء دفاعهم عن «النظام الشرعي».

لم يكن بإمكانه أن يتوقع أن يؤدي هذا الحادث بالضبط إلى تحول كامل في عقول الجماهير، كان لابد لنزعته التشاؤمية من أن تفيد منه. كانت سنة 1848 نهاية النزعة التفاؤلية العقلية، ونهاية هذه الأيديولوجيا السياسية والاجتماعية التي أثارت بطوبائيتها حماسة جيل كامل، كان بالضبط الجيل الذي نظر إلى «شوبنهاور» نظرته إلى فيلسوف «غير عصري»، والذي كان «هيغل» يثير فيه التعصب، وقد استطاع أبو التشاؤم أن يجتذب إليه ألمع تلاميذه من بين الثائرين الخائبين، ففي سنة 1854 أطلع أحد هؤلاء الثائرين اللاجئين إلى سويسرا- وهو الشاعر «هرفغ»- ثائراً آخر لاجئاً إلى «زيوريخ»- هو «ريشرد فغنر»- على أمر «شوبنهاور»، كان هذا الثائر الآخر قد شوهد لسنتين خلتا في متاريس، وكاد لا ينجو من مذكرة التوقيف الصادرة بحقه، وقد جعل هذا الموسيقى المنفي من نفسه حواري الفلسفة غير المفهومة، والمخرج المسرحي والموسيقى لفلسفة «شوبنهاور» التشاؤمية.

يا للكشف الصاعق! كان في هذا التحول إلى التشاؤم دلالة على ذلك العصر دون شك. وإذا صدقنا «نيتشه»، فإن «فغنر» سرعان ما عدل كلياً في مؤلفه الذي كان يعمل فيه في الملجأ الذي أوى إليه في «زيوريخ»، وهو «خاتم النيبلونغ»، كان النفس الأول ذا استلهام ثوري تماماً، وهو استلهام شيوعي وفوضوي في وقت واحد معاً. فالبطل «زيغفريد» كان يمثل نوعاً من «مسيح الثورة» تجسدت فيه روح الحرية الفوضوية التي تجلّت في راديكالية العصر، وفقاً لصيغتها لدى «فويرباخ» و «مكس اشترنر»، وهي التي تقول: لا إله ولا سيد! يصور زيغفريد «الطبيعة» والحياة القوية للجسد والحواس

والأهواء، وهو طفل «الغابة» الجرمانية، وابن زانية مارست السفاح مع قريب محرم عليها. فبعد أن قتل بسيفه الذي صنعه بنفسه التنين حارس «الكنز» الملعون، انطلق ليخلص «برونهيلده»، وليوقظ «المرأة» النائمة ويحررها، ثم ليحتفل وإياها في قلب الغابة بالعرس الرمزي للحب الإباحي. وفي طريقه، ألقى نظرة متحدية إلى الإله القديم حافظ «العقود التي فات أجلها»، كان عليه أن يحطم الرصد الشرير الذي كان ذهب «الراين» المنتزع من أعماق النهر- وهو رمز لقدرة «المملكة» و «رأس المال» الملعونة- يثقل به كاهل العالم. لاشك أن البطل يموت عن طريق المكر، ضحية تهاونه البطولي الذي لا يمكن إصلاحه، إنه يموت لأنه لم يتعلم في هذا العالم الماكر معنى الخوف، بيد أن «الذهب» يرجع على الأقل إلى «النهر»، أي إلى الجماعة الأولية من الناس الذين يتمتعون ببريقه الخالص والقوي، من دون أية محاولة لتملكه، ومن دون أية رغبة في استصناع أداة من أدوات الاستغلال أو الاستعباد منه. فكيف تحولت هذه الأوطوبيا الشيوعية، هذه الأسطورة التي تتأكد فيها النزعة التفاؤلية البرّاقة، إلى الأسطورة القاتمة التي هي أسطورة «شفق الآلهة»، وإلى النذير التشاؤمي بالانهيار الكلي، وبنهاية العالم؟

تساءل «نيتشه»: «ماذا حدث؟» وأجاب عن ذلك: «بليّة»، فقد اصطدم مركب «فغنر» بصخر، وكان هذا الصخر فلسفة «شوبنهاور». فذُهل «فغنر» من جراء نظرة «مخالفة» في العالم لنظرته. فماذا كان قد نفث حتى ذلك الحين في الموسيقى؟ التفاؤل! وبُهت «فغنر». بل إن المر أبعد من ذلك، فقد كان تفاؤله من نوع التفاؤل الذي أبدع له «شوبنهاور» نعتاً جافياً، وهو: «التفاؤل الخالع العذار». وتضاعف ذهول «فغنر»، ففكر طويلاً، وبدا موقفه مدعاةً لليأس.. ولكنه رأى أخيراً شعاعاً من الأمل يَذُر قرنه، فلماذا لا يجعل من الصخر الذي اصطدم به النهاية المبتغاة من رحلته، وفكرته القابعة في خلفية رأسه؟ وشرع بترجمة «خاتم النيبلونغ» إلى لغة «شوبنهور»... وبذلك نجا

«فغنر»! والجد كل الجد، يمكن أن يدعي هذا العمل «فداء».

فالفضل الذي أصبح «فغنر» مديناً به لـــ «شوبنهاور» لا يمكن تقديره بثمن فقد رد فيلسوف الانحطاط فنان الانحطاط إلى نفسه.

فيا للمبالغة الظاهرة! كيف نسلّم بأن يصبح مبدع فطري وأصيل مثل «فغنر»، على هذا النحو، تحت رحمة قراءة من القراءات، فيستطيع في لحظة واحدة- بالتفكير والحساب- أن يحول أثراً اشتغل فيه عدة سنوات، إلى نقيضه؟ ومن ناحية أخرى، يرتكب «نيتشه» خطيئة مادية كبيرة وذلك لأن «فغنر» حينما عرف آثار «شوبنهاور» لأول مرة في ربيع عام 1854 وكانت درامته في بنيتها الكلامية قد انتهت، ونهايتها كانت قد حُدّدت، وصورة «فوتان» قد رُسمت رسماً تاماً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الصراع الكبير المُثار في قلب الإله المتشائم ما بين «إرادته» في السيطرة وبين «المعرفة» المؤلمة التي عُرف بها «الضلال» الكلي- وهو صراع لا يحتمل أي حل آخر غير التنازل والرفض الإرادي وقبول النهاية التي هي «شفق الآلهة». ولذلك فالأدنى إلى الصواب أن نقول: إن «فغنر» حينما ألّف قطعته، استبق التكريس الذي كان لابد له - إن أمكن القول - أن يتلقاه من فلسفة «شوبنهاور» التي كان يحمل منها في نفسه سلفاً، التشاؤم في حالة الحدس غير الشعوري وغير المصوغ. وعلى الأقل، فهو نفسه قد عرض الأمور هذا العرض في رسالة صغيرة له بعنوان «الدولة والدين». يقول وهو بصدد الحديث عن «خاتم النبلونع» ما يلي: (لقد اعترفتُ في هذا الأثر لنفسي بالجوهر الحقيقي للأمور الإنسانية، دون أن أتبين ذلك بوضوح، وذلك لأن ضرورة اسيانة كانت تجتازه من جانب إلى جانب. فـــ «الإرادة» التي كانت في بادئ الأمر تفكر بتحويل العالم وفقاً لرغبتها، لم تجد في نهاية الأمر من حل مرضٍ آخر، غير تحطيم إرادة الحياة فيها بالذات، والتهيئة اللائقة لأفولها). وإذن، فـ«خاتم النبلونغ» يحدد في فكر «فغنر» التاريخ الحاسم

الذي قطع فيه أواصر الصلة التي كانت تربطه بالأفكار الثورية والخيالات السياسية في عام 1848، واتجه نحو نوع من «تصوف الفداء والبحث عن طريق الفن»، لم تقدم له فلسفة «شوبنهاور» غير البنية الأيديولوجية وذلك لأنه هيهات للفنان الخالق لدى «فغنر»ـ أن يكتفي بمجرد «نفي الإرادة»، الذي كان يبدو لدى «شوبنهاور» الحد الأسمى للحِكمة.

إن موقفاً شبيهاً بهذا الموقف كان بإمكان أن يلائم مفكراً ميتافيزيقياً محصوراً في صومعته، ولم يكن بإمكانه أن يلائم رجل المسرح الذي كانه «فغنر»، والذي كانت تدفعه حاجة متسلطة لإحداث أثر مباشر وملحوظ في عصره. وفي هذا تتكشف لنا ثنائية فريدة في نوعها في فن «فغنر». فأي تناقض نجده سلفاً في كون الموسيقى- وهي فن الحياة الداخلية- تدعو المرء إلى الانطواء على ذاته وإلى السكون، وتميل به إلى الانفصال عن حياة العمل وعن الواقع الخارجي، في حين أنه لابد لرجل المسرح من الاحتكاك بالجماهير، ومن النجاح، ومن النصر، ومن المجد.

وعلى هذا النحو، أن الرجل نفسه الذي تحمله الموسيقى على الانطواء الداخلي، والذي تغمسه في حمام عازل، حيث تتضخم ملكات إحساسه وأَلَمه، يجد نفسه مندفعاً عن طريق «شيطانه» في زوبعة الحياة، وفي المغامرات والأخطار، وفي ضروب النزاع الصادر عن الطمع وحب الظهور، اندفاعاً أبعد عمقاً من اندفاع أي شخص آخر. أوليس هناك تعارض دائم بين الوهم المسرحي أو هذا «المظهر» الدنيوي الذي يجد المسرح متعته فيه- وهذه الحقيقة الداخلية، وهذا الحلم العميق المقنع وشبه الديني الذي تثيره الموسيقى؟ وهكذا نجد أن إلهام «فغنر» كان بدايته مدفوعاً في اتجاهين متعارضين، فمن ناحية أولى، كان يسعى إلى إصلاح المسرح، وتجديد هذا الوهم الدنيوي بجعله داخلياً، تحت تأثير الانفعال الديني، وتأثير الوجد الموسيقي. ومن

ناحية أخرى كان ينبغي أن يتوسع بالحلم الداخلي، وأن يجعله متحققاً في الخارج، وأن «يمثله» نوعاً من التمثيل، بجعل الموسيقى حركة مسرحية، وسحراً استدعائياً ومسرحياً يمتد سلطانه امتداد التصور الخارجي للعالم المرئي، ويجعلها قادرة على استرجاع أعماق العالم المرئي ومساحاته المتحركة، وصوره وأشكاله المتنوعة إلى أقصى حدود التنوع، بوسائلها الخاصة، عن طريق ضروب الرنين وأنواع الجرس، وتعدد أصوات الأوركسترا. ذا كم هو التناقض الحي الذي كان فن «فغنر» يحمله في أعماقه، والذي جهد في حلّه بصيغة تأليفية، هي: «الدرامة الموسيقية».

ويمكننا أن نجد ثنائية هذه الإلهامات المتناقضة أيضاً، في تفكير الشاعر المؤلف، وفي شخصيته بالذات. إن لديه رصيداً من التشاؤم لا يُنكر، وهذا التشاؤم ربما كان يستمد معينه الخفي من هذا العُصاب المميز للموسيقى إلى حد بعيد، والذي هو بمثابة فدية عن الكثير من أشد حالات تواتراته، وكثير من اهتزازاته المفرطة، والكثير من حالات وَجْدِه المنارة والمستديمة، والذي يعبّر عن ذاته عنده بالحاجة المتزايدة يوماً عن يوم، إلى الصمت والراحة والنرفانا، ويمكننا أن نقول تقريباً، بالحاجة إلى الموت دون ألم. تلكم هي غريزة الموت الخفية، وقد بدلت من صورتها بضروب السحر الموسيقية، نستمع إلى فرع ندائها يملأ آذانها، في ضروب النشاز والانسجام الأخيرة، في «شفق الآلهة» أو في «تريستان وإيزوليه» لكن على هذا التشاؤم الجوهري الذي نجده لدى «فغنر» يتواضع الشباب الخالد للمزاج المبدع، والفرح القلق والصاخب للوهم الدرامي والمسرحي، وكما لاحظ ذلك بحق تماماً «أدوار شوريه» حينما قال: (كان «فغنر» في جوهر تفكيره شبيهاً بـــ «فوتان» هذا الـ«جوبيتر الجرماني» والـــ «أودين الاسكندنافي» الذي أنشأه نشأة جديدة على صورته، وهو إله غريب، بل إله فيلسوف متشائم، دائم القلق على نهاية العالم، دائم الشرود والتأمل في لغز الأشياء، ولكنه

بطبيعته المندفعة كان يشبه أيضاً «زيغفريد» البطل الساذج والقوي، الذي لم يكن يعرف الخوف ولا الهواجس، والذي صنع سيفه بنفسه، وسار لفتح العالم. والمعجزة كامنة في أنه كان يجمع في نفسه هذين النموذجين المنصهرين في نموذج وحيد، واللذين كان انصهارهما وليد الاتحاد الدائم بين التفكير العميق والتلقائية المتدفقة).

أقام «فغنر» نقده للحضارة الحديثة بكليته على عنصر النفي التشاؤمي، وهو يصدر بالحقيقة عن الشعور العميق بضلال الإنسانية، وبانحرافها المتزايد عن سبل النمو السليم والطبيعي، وقد كتب بهذا الصدد: (إن التسليم بنوع من الانحراف ارتكبه النوع الإنساني، بإمكانه أن يبقى بالتأكيد الأساس الوحيد، الذي ينبغي أن يتدعم به رجاؤنا، وأن يقوم عليه، مهما بدا هذا التسليم مناقضاً لفكرة التقدم... فحيثما قلبنا أنظارنا في أنحاء العالم المتحضر، لاحظنا الانحراف الإنساني). ويقول لنا: (إن هذا الانحطاط سببه فساد الدم، الذي يتأتى هو ذاته، من جهة أولى، عن الغذاء غير القويم) كان «فغنر» من ناحية النظر على الأقل، من أنصار النظام النباتي، ومن جهة أخرى، عن اختلاط العروق النبيلة بالعروق التي هي أقل منها نبالة. وقد اقتبس «فغنر» وجهة النظر هذه من صديقه «غوبينو» صاحب كتاب «رسالة في تفاوت العروق البشرية»، الذي كان ضيفاً مألوفاً في مغنى «فانفريد» في «بايروت». وقد أصبحت «بايروت» فيما بعد مهد «الدعاوة» ذات العرقية في ألمانيا، وبؤرتها النشيطة الأولى في جزء كبير منها بتأثير فكر «غوبينو» التي تبناها المؤلف الموسيقي «هوستون استورت شمبرلين»[1].

---

(1) أنر بصدد مذهب إصلاح العرق، كتاب هـ. س. شمبرلين: ريتشرد فغنر، حياته وآثاره (باريس، بران)، والدراسة الجميلة التي كتبها هنري لشتنبرغر. ريتشرد. فغنر، الشاعر والمفكر (باريس، الكان).

وفي ضوء هذه النظريات يبدو لنا فن «فغنر» ذا دلالة جديدة، وذلك لأن «فغنر» كان يشعر، قبل التقائه بـ «غوبينو» بكثير، بوجود علاقة خفية بين انحطاط الحضارة وفساد الفن، وكانت هذه العلاقة تتبدى له تبدياً خاصاً تماماً في المسرح الذي هو الصورة الحية لحضارة عصر ما ومجتمعه. ولكن صورة الفن التي كانت تعبر في نظر «فغنر» أحسن تعبير عن فساد الفن بفعل الحضارة، كانت «الأوبرا» الإيطالية أو الفرنسية، وسواء أكانت الأوبرا مهرجاناً تنكرياً طائشاً أم إطاراً تزيينياً تاريخياً فخماً، فإنها تظل تسلية دنيوية تقدم إلى جمهور من المتحضرين السطحيين والمشمئزين من كل شيء، الذين يعجزون عن الشعور شعوراً مخلصاً بضروب الوجد الموسيقي المقدسة، وبالجروح الإلهية للفن المأسوي الكبير، والذين أصبحوا منعزلين في أباطيلهم الدنيوية، ومنفصلين عن الينابيع الثرَّة للحياة الدينية والشعبية. بيد أن إصلاح هذا الحاصل الهجين الذي صارت إليه الحضارة الفاسدة، هو أمر من شأن العبقرية الجرمانية التي تكونت في مدرسة سنفونية «بيتهوفن»، ومدرسة درامة «شيكسبير»، وهذا ما تفيد فيه الأسطورة التي تعيش فيها الروح الدينية لشعب بأكمله. إن الأسطورة تبعث لحركة البدائية، وعُرْي العِرق البطولي من قبورهما، وهي بذلك تختلف اختلافاً كبيراً عن المسرح الكلاسيكي الذي لم يزل يقدم أقنعة مرفوعة إلى مستوى المثال وحوادث تاريخية لا غير. فلْننظر إلى «زيغفريد»، إن دما نقياً وكريماً يغلي في عروقه وروحه التي تخلو من الأنانية، ولا تلجأ إلى الخداع، تتبدى عارية كلياً في استسلامها الساحر لكل حركة من حركاتها، وفي براءة نظراتها الصافية والحالة، وفي الجرس الرجولي الواضح لضحكتها التي لا تعرف الهم، إنه صورة الإنسان الكاملة التي تجسّد فيها السر الخفي الساذج للعرق- وهو تجسد بطولي تجسد به الجرماني الأشقر أو هذا «الآري الأشقر» الذي مجدّه «غوبينو»- في نفس الوقت الذي تكشَّفت فيه لأذنيه البدائيتين الموسيقى الخفية التي كانت تبعثها «الغابة» الجرمانية والتي أصبحت بازدياد غريبة عن حواسنا، وغير قابلة

للإدراك من قبلنا نحن المتحضرين، وذلك لأن الأسطورة لكي تنقل روحها البديئة نقلاً تاماً، تحتاج قبل كل شيء إلى الموسيقى، هذه اللغة المباشرة للانفعالات الحيوية، هذا الفن الخالد الميتافيزيقي الذي- بحسب تشبيه لـ «فغنر»- «يهدم كذب المواضعات الاجتماعية، على نحو ما تزيل أشعة النهار الضوء الاصطناعي الذي يبعثه مصباح المنزل»، ومن انصهار الأسطورة والموسيقى في بوتقة واحدة، تنشأ «الدرامة الموسيقية» التي هي الصيغة التأليفية والاصطلاحية، للأثر الفني الكامل ذي التعبير الإيمائي والبصري والكلامي والموسيقى في وقت واحد معاً، وتحل محل هذا النتاج الاصطناعي الهجين، الذي كانته الأوبرا القديمة، ففي الدرامة الموسيقية يمكن التعبير عن الوحدة الكلية العضوية ذاتها، وعن الحركة الدرامية ذاتها، في عدد من فنون التعبير المتوافقة.

وهذا المسرح الجديد بحاجة إلى «هيكل» جديد، وذلك لأنه على الإنسانية أن تتعلم من جديد، إن المسرح- وهو اليوم الفن الذي انتُهِكت حرمته أكثر من كل الفنون الأخرى- كان مؤسّسة مقدسة بالغاية الأولى التي أُسِّس من أجلها، وسيكون كذلك من جديد. لذلك ينبغي أن يحتشد من جديد جمهور من المؤمنين في مكان ما في أحد المعابد بعيداً عن الفساد العام، ويكون إقباله من أجل الاحتفال بأُبَّهة بالعيد الذي يعبّر فيه عن روحه الجماعية وإيمانه الديني في وقت واحد، لا جمهور من المتطلعين يبحث في مثل هذا المكان، عن مجال للترويج عن النفس، وهذا «الهيكل» الجديد من هياكل الفن سيكون «بايروت» التي هي رمز «الإصلاح» الجرماني «للفن».

إن الفن الفغنري- شأنه شأن «الإصلاح» الديني عند «لوثر»- هو احتجاج فني يحتج به الوجدان الألماني على التقاليد الفاسدة، واحتجاج «الإيمان» الحي على الآثار الميتة، وعلى الفهارس الروتينية، وعلى بذل سر القربان لقاء ثمن بخس.

فـ «بايروت» هي رمز لـ «إصلاح» الإنسانية و «فدائها» عن طريق الفن الألماني،

ولكن لكي يكون هناك بعث حقاً ينبغي أن تكون هناك منذ البدء حاجة صادقة إلى الخلاص، وهذا ما جعل الفن الفغنري يجمع حوله جميع المتشائمين، فقد دعا إليه جميع الساخطين والحائرين والذين فقدوا أوهامهم وجميع المتألمين من الحضارة، (لقد قال للشيوعيين: الملكية شر، ألا فانظروا إلى «ذهب الرين». وقال للفوضويين: الدولة شر، ألا فانظروا إلى «زيغفريد». وقال للذين فقدوا أوهامهم: إن الزواج الذي تتألمون منه شر، ألا فانظروا إلى «تريستان وإيزوليه». وقال للحالين والمتصوفين: «العلم» شر، ألا فانظروا إلى «لوهنغرن». وقال لـ«خدام سانت غرال» -وهم فئة من الشباب والكهول الأتقياء المتعرضين لشراك النداء الجنسي- المرأة شر، إنها ريحانة الجحيم، ألا فانظروا إلى «بارسيفال». وقال للمتشائمين: العالم شر، ألا فانظروا إلى «شفق الآلهة»[1]. بيد أن الفن الذي أتيتكم به هو دواء هذه الآلام كلها، فلْتسعَوا إلى «بايروت» يا أيها المتألمون والمهمومون، فإنكم لابد صائرون إلى الشفاء والنجاة).

كان «ريتشرد فغنر» يُعد بعد «غوته» أعظم حادثة في الثقافة الألمانية، غير أنها كانت حادثة متجهة في اتجاه مضاد، إن صح القول. فما كان «غوته» بالإضافة إلى القرن الثامن عشر ذي النزعة العالمية والجامع لشتات النزعة الإنسانية الكلاسيكية، كأنه «فغنر» بالإضافة إلى القرن التاسع عشر ذي النزعة الرومنطيقية والنزعة القومية. لقد كان نهاية الرومنطيقية الألمانية وأسمى درجات تحققها، كما كان في الوقت نفسه «مخرج

(1) «ذهب الرين» مغناة لـ «فغنر» وهي تؤلف المقدمة التي وضعها لدرامته الكبيرة «خاتم النبلونغ»؛ أما «زيغفريد» فهي المغناة التي تؤلف القسم الثالث من هذه الدرامة، في حين أن «شفق الآلهة» تؤلف قسمها الرابع. أما «تريسنان وايزوليه» فدرامة أخرى من درامات «فغنر»، في حين أن «لوهنغرن» و «برسيفال» مغناتان له، وكل منهما مؤلَّفة من ثلاثة فصول. (المترجم)

النهضة الجرمانية»، والداعي النشيط لنزعة جرمانية كلية في الموسيقى، نزعة تتطابق انتصاراتها عبر العالم مع انتصارات الجيوش الألمانية، وسرعان ما تصبح هذه وتلك معدودة بمثابة انتصارات تحققها الرسالة الألمانية ذاتها. إنه بكل تأكيد أكبر محقق في مجال الفن أنجبته ألمانيا على الإطلاق، فما من فرع من فروع الثقافة لم يحتك به مباشرة أو غير مباشرة، من مثل: الموسيقى والميثولوجيا، الشعر والفلسفة، المسرح والعمارة، الفن التزييني والإلقاء والأداء الموسيقي، إلخ... لقد مسّ جميع المجالات، وجهد في إقامة رابطة أو تأليف بين جميع صور الثقافة، وفي إحداث تضامن كبير بينها. لقد أتخذ «فغنر» من «لوثر» قدوة له وسلفاً، فكان «مصلحاً» كبيراً في مجال الفن كما كان «لوثر» في مجال الدين، كان مثله غير ملائم مع أية مؤسسة من المؤسسات الموجودة، وكان قد قطع أواصر الصلة بينه وبين كل التقاليد المتعارف عليها، فجدد تجديداً تاماً الروح أو «الوجدان» الفني الألماني، ولم يكتفِ بذلك، بل مضى في تجديده أيضاً، حتى أصغر تفاصيل التقنية، التي ستتمكن بها هذه الثقافة- التي هي في جوهرها ذات استلهام جرماني- من أن تتحقق وتنتصر. لقد رفع خاصة الذوق الألماني الخاص إلى مستوى الكمال الأسمى، هذا الذوق المولع بـ «المجموعات» حيث يخضع الفرد لأثر من الآثار، ويختفي في نظرة كلية، وكان هو خالق هذا النموذج الجديد الذي غزا منذ ذلك الحين صالات الكونسرتو في العالم أجمع، والنموذج المذكور هو نموذج قائد الأوركسترا الفغنري الذي يمثل التجسيد الفني لـ«إرادة القوة» الجرمانية، والذي يطلق من فوق منبره جميع أجراس الأوركسترا، وجميع أصوات «المحيط» و «الغابة»، من عاصفة وصحو وزوبعة وهدوء. وقد وجد «نيتشه» كل أسرار هذه الروح الألمانية وناقضاتها مجتمعة في الافتتاحية ذات الأصوات المتعددة لأوبرا «معلمي الغناء»، هذه هي بآن واحد بربرية ومرهفة، غنائية ودعيّة، ثقيلة وحالمة، معقدة وبدائية، مثقلة بالماضي وفائضة بالمستقبل، ولكنها روح لا تعرف الخفّة ولا الرشاقة المجنحة، ولا

الصفاء المنير. ويختم نيتشه كلامه قائلاً: «هذا النوع من الموسيقى يشبه ألمانيا». ينبغي للمرء أن يكون قد رأى اللوحة الأخيرة من لوحات «معلمي الغناء»، على مسرح «بايروت» وقد تجمع فيه سبعمئة وخمسون ممثلاً إضافياً يصورون جمهوراً ألمانيّاً، إنه جمهور متنوع وموحد إلى حد يثير الدهشة، يصيح ويتحرك، يغني ويرقص، ثم يتخشع فجأة ليغني في إيقاع موحد ومؤثر نشيداً، وبعد أن تشتد أصواته اشتداداً متزايداً عجيباً، لا يلبث أن ينفجر من جديد في تهليل من تهاليل النصر، يمجد به الفن و «معلمي الغناء» الألمان- ولكن، دون أن يؤدي أبداً هذا الصخب الذي تنظمه الموسيقى إلى فوضى سديمية. وبذلك، يدرك المرء هنا إدراكاً حياً سر الفن الذي أتى به «فغنر»، والذي هو سر الروح الألمانية، والذي يمكن تعريفه، بأنه «فوران منظَّم».

كان «نيتشه» المرحلة الثالثة من مراحل تطور النزعة غير العقلية الشوبنهورية، وقد وجد في فيلسوف «فرنكفورت» الكبير أولاً مثالاً على حياة فلسفية حقاً، تبتعد بحزم عن «المشكلات الراهنة»، يعيش صاحبها على هامش الحوادث الصاخبة، ومطامح الوظيفة والأمجاد الرسمية، ويعارض في ترفع جميع نزعات القطيع التفاؤلية. وقد أخذ عن «شوبنهاور» أيضاً المسالة الأساسية في فلسفته، التي لم تكن مسألة صياغة نظرية في المعرفة، أو مسألة تأويل العالم تأويلاً عقلياً، بل مسألة مباشرة في نقد «القيم» الأخلاقية، وتقديرها تقديراً بيولوجيا إن أمكن القول، عن طريق القيام ببحث عميق عن «اللامعقول» البدائي، الذي تمتد الحياة بجذورها فيه، وإيجاد تأويل واضح له.

فبالإضافة إلى الفكر، يكون حل المسألة صحيحاً أو خاطئاً، ولكنه بالإضافة إلى الحياة يكون ذا «قيمة» أو لا يكون. وأخيراً، فقد تقبّل (نيتشه) جميع مقدمات نزعة «شوبنهاور» التشاؤمية، تقبل نزعته التشاؤمية الحسية التي جعلت من الألم علامة كل وضوح ورهافة وفديتها، وتقبل نزعته التشاؤمية العقلية التي تكشف لها في

«اللامعقول» الأساس الأول الذي لا يمكن أن تبلغه أية معرفة، وتقبل نزعته التشاؤمية الأخلاقية التي تسبر أغوار النزعة غير الأخلاقية العميقة في جميع دوافع الحياة وغرائزها.

ولكنه استبعد من هذه النزعة التشاؤمية نتائجها العملية، وذلك لأن هذه النتائج لم تبدُ لــ «نيتشه» متضمنة بالضرورة في المقدمات، فهي لا تستخلص منها بطريق الاستنتاج المنطقي، كل ما تتمتع به هو مجرد القيمة التي تتمتع بها «الأعراض» فهي تتضمن اعترافاً بخَوْر العزيمة، أو بالقوة المُنهَكة أو بغريزة الانحطاط، بل باختصار، اعترافاً بــ «التشاؤم الناتج عن الضعف» وذلك لأنها تلغي سلفاً القدرة على التحويل والفعل الخلاق أو المجدد اللذين تتميز بهما الحياة والخلاص الذي يقترحه «شوبنهاور»، ينتهي إجمالاً إلى انطفاء كل إرادة وإلى عدم في الإرادة، وإلى رفض العمل الخلاق. ومثل هذا الموقف يتناقض تناقضاً مذهبياً مع انطلاقة الحياة، ومع جميع القيم الإيجابية للثقافة الإنسانية التي يتضمنها مسبقاً، والتي يكون هو ذاته نهايتها، إنه موقف يجعل الفيلسوف خاصة في تناقض دائم مع ذاته، وذلك لأنه لا يريد أن يعترف لنفسه بالأسباب التي تدعوه إلى الاستمرار في الحياة، ولا بالاهتمام القوي الذي جعله حب الحقيقة- الباعث فيه الحياة حتى النهاية- يجده عند مشاهدة العالم، ولا أخيراً بالكبرياء المشروعة التي ملأته بها عبقريته التي اعترف له بها الناس مؤخراً. بيد أن الكمال الباهر الذي اتسمت به مؤلفاته وأسلوبه، ألم يكن انتصاراً؟ ثم ألا يقدم تكذيباً فاضحاً لرفض الإبداع الذي انتهى إليه؟ ففي أصل فلسفة «شوبنهاور» نجد في الواقع انطلاقة خلاقة رائعة، ولكنها تجمّدت وتصلبت كما لو صُبّت في موقف سالب كلياً.

وسواء أكان الفيلسوف يقصّه التبصر أم كان يمسكه بالأحرى عناده المذهبي، فقد ظل أسير منظومته، أما «نيتشه» فقد توجّه منذ بدء تفكيره في الاتجاه التالي: لقد تقبّل

جميع ضروب التبصر الجديدة التي أتت بها نزعة «شوبنهاور» التشاؤمية، ولكنه زودها بنوع جديد من الشجاعة، وحوّل ضروب نفيه إلى تأكيدات مَرِحة، واعترف بأن اللامعقول، وآلام الخلق، وعدم أخلاقية الحياة بالذات، هي الشروط الوحيدة التي تتيح للإنسانية أن تحقق قيماً جديدة، أعلى من جميع القيم التي استطاعت النزعة التفاؤلية العقلانية أن تتصورها حتى ذلك الوقت. وتحت تأثير هذا النوع من الإلهام كتب تقريظه الجميل الذي عنونه «شوبنهاور المربّي» والذي كان في الوقت نفسه اعترافاته الشخصية، وإعلاناً عن آرائه. فكيف يمكن خلق ثقافة جديدة قائمة على نزعة «شوبنهاور» التشاؤمية، وتكون في الوقت نفسه انتصاراً على هذا التشاؤم، وتفوقاً تحرزه الحياة؟ تلكم هي المسألة البديئة التي انطلق منها «نيتشه».

لقد رجا في بادئ الأمر، أن يجد حلاً لهذه المسألة، متحققاً تحققاً كلياً في الدرامة الموسيقية، التي أتى بها «ريتشارد فاغنر»، أوَلم يأتِ هذا النوع من المؤلفات بتأليف مثير للإعجاب ألّف ما بين المأساة القديمة، وميتافيزيقا «شوبنهاور» والموسيقى الألمانية؟ أليس الوجد الديني والمتعلق بأعياد إله الخمر، الذي كانت تثيره هذه المؤلفات، هو إحياء غير متوقع -وليس بإمكان أية عبقرية غير العبقرية الجرمانية أن تتصوره- أُحييت به الأناشيد المأسوية والنشوة الدنيوية التي كانت تستمد التأكيد المتحمس الأكثر ابتهاجاً أو تهللاً للحياة الخلاقة أبداً، من تضحية البطل بالذات، أو من موت الإله الذي مُزِّق إرباً إرباً؟ لقد حقق «فغنر» فناناً، ما استشعره «شوبنهاور» فيلسوفاً، فقد كان الفنان الديونيزي الذي أصلح- وهو في وسط حضارة منهارة- الانفعالات المأسوية الكبيرة، بتعمقه فيها على ضوء نزعة «شوبنهاور» التشاؤمية. ذا كم هو الموضوع البدئي الذي ألهم «نيتشه» في أول رسالة كبيرة كتبها عن «أصول المأساة المنحدرة عن روح الموسيقى».

لقد أسرع في ترجمة «فغنر» إلى لغة الأساطير الهيلية، كما لو كان قد استشعر الانفصال القريب عنه ولكن «بايروت» هي التي كانت حجر عثرة.

كان «نيتشه» يحلم باحتفال يحتفل فيه بأسلوب يوناني، يكون تطهيراً وتنقية، بل احتفالاً بالأسرار التي هي وقف على نخبة من المريدين. وقد وجد عند مشاهدة العروض الأولى على مسرح «بايروت» -حيث بقي مدة وجيزة في صيف 1876- استعراضاً صاخباً لضروب الظهور الاجتماعي، بل لقد شاهد ما هو أخطر من ذلك، شاهد الهيكل وقد انتهكه تدافع أنصار النزعة الجرمانية الكلية الذين كانوا يجتمعون أكواماً في مشارب الجعة في المدينة أثناء النهار، ويصرخون بملء أشداقهم متكلمين عن النصر الذي أحرزته الثقافة الألمانية، ولكن موقف «المعلم» بدا له أدنى لليأس أيضاً من نوعية جمهور المستمعين، فقد كان مستسلماً لتملق المتملقين ولبخور حارقي البخور، فانهارَ من ثقل مجده، وغرق في تمجيد نفسه، فقد كانت «بايروت» في نظره الحد الأخير والانتصار النهائي والشفق المجيد لإله من الآلهة. وخلافاً لذلك، لم تكن «بايروت» في نظر التلميذ غير بداية وغير خطبة صباحية، وغير بشير ببزوغ النهار، فقد بدا له أن «المعلم» قد مجّد ذاته، فلم يعد منذ ذلك الحين غير إنسان ينتسب إلى الماضي، وغير رومنطيقي متأخر يحاول إحياء الأساطير الجرمانية القديمة، بما يحقنها به من نزعته التشاؤمية المتهافتة. كان لابد من أن ينهض فيلسوف جديد ينتصر على هذه النزعة التشاؤمية، ويأتي بلوحة من القيم الجديدة، وتتجسد فيه أسطورة إنسانية الغد. وحينما أرسل «نيتشه» في السنة التالية، المجلد الأول من كتابه «إنساني، إنساني أكثر مما ينبغي»، إلى «بايروت»، كان قد ودّع كل ماضيه الشوبنهوري والفغنري وداعه الأخير، وأنكره.

لقد كان أحد الأمراض القاسية والغامضة هذا الذي ربّى نيتشه تربية متشددة. قد تكلم هو ذاته عنه بشيء من عرفان الجميل، فقد حرّره بسرعة من جميع الارتباطات،

وهذّب فيه حسّاً خاصاً في معرفة أمور النفس، وحسّاً دقيقاً في التشخيص، وبراعة في ما كان يدعوه «فن تغيير المنظور»، وفي الحكم على الصحة بعينَي مريض (أوَليس المريض هو الذي يعرف الحياة المعرفة الأعمق؟)- لقد علمته على نحو خاص، فن تعقب العلاقات الخفية القائمة بين حالة بيولوجية معينة- ولاسيما «حقد» المريض، وبين بعض «أحكام القيم» المطلقة على الحياة وعلى العالم. أليس في هذا معين لا ينضب من الكشوف التي تلقي أضواء غير متوقعة على عدد من المسائل في الفن والأخلاق والدين، ومسائل أخرى لا يعرفها غير الله، بالإضافة إلى فكر واضح صابر تخلص من جميع الأطماع الطائشة؟ فشتّان بين اللغة التي يتكلمها صاحب الجسم السليم، وبين اللغة التي يتكلمها صاحب الجسم المنهك أو المريض. وشتّان بين لوحة القيم التي تعبر عن الحياة القوية الفتية، والمنتصرة الصاعدة، وبين لوحة القيم التي تعبر عن الانحطاط والغروب. فما من خطأ أبعد ضرراً في التاريخ الإنساني المتعلق بالفكر الدينية والأخلاقية، من إهمال «مسألة القيم» من حيث إن هذه القيم تعبر عن أعراض الحياة الصاعدة، أو عن أعراض الحياة الغاربة. وتكاد جميع نظريات الأخلاق التي سوّغت هذه الأحكام الميتافيزيقية تعتمد على إساءات فهم من هذا النوع، فهي تقرر أحكاماً خاطئة، وتقيم مراتب كاذبة. فلْنتعرّف في هذا، المسألة الأساسية في فلسفة «نيتشه» الثانية.

فإذا انطلقنا من هذا المعيار البيولوجي الدقيق، أمكننا أن نميز ثلاثة نماذج أو عروق أخلاقية للإنسانية:

النموذج «المنحط»: إن الأديان والفلسفات «ذات النزعة التشاؤمية» تعبر عن الاتجاه الأساسي لهذا النموذج، الذي يستلهم أحكامه الأخلاقية من «حقد» يشعر به نحو الأقوياء والسعداء، بل على الأقل، نحو العالم والحياة، وهو حقد معترَف به في

قليل أو كثير. وقد وجدت أخلاق الحقد كمالها الأسمى وتدقيقاتها العليا في اليهودية أولاً، وفي المسيحية من بعد. فالكاهن- وهو ذاته مريض، ولكنه مريض تعلم عن طريق ممارسة التنسّك كيف يسيطر على نفسه -الكاهن يحمل إلى رعيته العزاء، بمعنى أنه يغير من اتجاه عقدها، ويجبرها عن طريق الشعور بالإثم، على أن تردّه إلى ذاتها، فيُلغي على هذا النحو إثاره الأكثر تخريباً. وهو في الوقت ذاته يحمل إلى المريض رسالة الحب الإلهي، الذي- لتفضيله المتألمين والمحرومين- يقوم - إكراماً له - بقلب كامل للمراتب الطبيعية.

أما النموذج «المتوسط» أو «القطيعي»: فهو يختلف اختلافاً ظاهراً عن النموذج السابق، فهو ليس ذا نزعة تشاؤمية، بل هو- خلافاً لذلك- ذو نزعة تفاؤلية عميقة. إنه يسعى إلى السعادة ويؤمن بالتقدم، وغريزة الحفاظ على بقائه تسعى قبل كل شيء إلى الرغد والاطمئنان اللذين يجدهما متحققين في القطيع تحققاً أكثر ما يكون كمالاً، فينبغي للحضارة أن تسعى إلى أن تنزع من الحياة كل ما يجعلها خطرة ومغامرة ومشكلة، وأن تسعى خاصة إلى تسوية الامتيازات والتفاوتات التي لا يمكن احتمالها، ويبدو أن الميل الطبيعي لدى النوع الإنساني- من حيث هو قطيع وكثرة وكتلة- هو الميل إلى التطور نحو هذه الحالة الاجتماعية، ونحو عقلية المساواة والسلام هذه، ونحو هذا التواضع الراسخ.

وأما النموذج «الأرستقراطي»: فهو نموذج إنعزالي يسعى إلى أن يعتزل العامة وإلى أن يتميز وإلى أن «يرتفع». أما فضائله فتصدر عن فيض القدرة الخلاقة أو الإرادة المسيطرة والمتغلبة، وتعبّر أحكام القيم التي يطلقها عن «إرادة القوة» المستعدة لتقبل جميع الأخطار، لا بل جميع التضحيات، في سبيل معرفة أفراح النصر المتأتية عن الخلق أو الغلبة أو القيادة.

وقد طُعِّم هذا التصنيف الأخلاقي تماماً لدى «نيتشه» ببعض النظريات المستعارة من «الكونت دوغوبينو»، الذي كان كتابه عن «تفاوت العروق البشرية»- كما يبدو- أحد الكتب المرافقة لوسادة الفيلسوف، خلال وقت ما، على الأقل. فما من شك أبداً في أن «نيتشه» أخذ من «غوبينو» فكرة اعتماد كل حضارة على تساكن عِرقين، عِرق «السادة» وهم أرستقراطيون محاربون فاتحون، «ضوارٍ شقر»، أتَونَ من الخارج، وعِرق المقيمين المسالمين العاملين، الذين تحولوا إلى عبيد للعرق الأول، أو أصبحوا خدّاماً له، على أقل تقدير. وقد استطاع هذا النوع من التقابل بين عرق متفوق وبين جمهور أدنى أن يُنمّي وحده لدى الكائن الإنساني التمييز بين ما هو «أعلى» وما هو «أدنى»، والتمييز بين الصفوف والفروق والمراتب، وهي أمور لا يمكن لحضارة من الحضارات أن تحافظ على نفسها من دونها طويلاً. وبذلك يكون أمامنا نوعان من الأخلاق: أخلاق «النبلاء» القائمة على التمييز بين ما هو «نبيل» وما هو «وضيع»، وأخلاق «العبيد» القائمة على التقابل بين الإنسان «القطيع» «الطيب» والخدوم والمسالم والعطوف وبين «الشرير» والمنعزل الخطر، والسيد القاسي والمرهوب الجانب. هاتان اللوحتان للقيم، لوحتان تعاكس كل منهما الأخرى إلى حد ما، فالنبيل في اللوحة الأولى يطابق «الشرير» في اللوحة الثانية، كذلك الرجل الخدوم والطيب في اللوحة الثانية يطابق من جانبه مطابقة كافية العبد ورجل العامة المُحتَقَر من الطبقة النبيلة.

ولكي تتمكن حضارة من الحضارات من بلوغ مستوى راقٍ والحفاظ عليه، ينبغي لهذا التقابل أن يتوطّد ويدوم، ينبغي للطبقة النبيلة الغالبة أن تفرض سيطرتها وأنظمتها القاسية ومعاييرها الرجولية، واحترام مبدأ المراقب على الجماهير غير المنظّمة، وعلى القطيع المسالم والآسن. وإذن فـ«التسوية» هي بداية نهاية كل حضارة راقية، ولكن، لا مناص من نمو بذور الانحطاط في قلب مثل هذا المجتمع، بعد أن يكون قد مرّ بفترة

من فترات الازدهار العظيم، وذلك، لأن الطبقات الشعبية، بازدياد حصارها للطبقة النبيلة، وبازدياد متطلباتها تقوم بالضغط عليها، فتنتهي هذه إلى الزوال، بعد أن تكون قد أضعفتها الحروب، وأفسدها اختلاط الدم، حتى لا يبقى في نهاية الأمر غير مجتمع استوصلت نواته، غير جسد هامد سلب كل إرادة في السيطرة والحياة، فأصبح جثّة متحركة حقيقية. هذه النزعة التشاؤمية الأرستقراطية التي عبّر بها «غوبينو» النورمندي النبيل عن مطامحه الخائبة، وأحقاد طبقته تجاه طبقة العامة المنتصرة، تبناها «نيتشه»- الذي كان يفتخر بأنه سليل ذرية كونتان بولونيين- وحوّلها إلى أرستقراطية ثقافية، هي بالضبط عكس نظريات التقدم أو التكامل الإنسانيين، الغالية على قلوب أصحاب النزعة العقلية، في القرن الثامن عشر.

إننا إذا ألقينا نظرة على تأريخ الإنسانية العام، نُدهش حقاً حينما نرى تعاقب الحضارات، وهي تبرز وتنمو، ثم تغرب وتختفي جميعاً، بتأثير القوانين ذاتها، التي تؤدي بانتظام إلى اختلاط الدماء، وإلى تسوية الطبقات، وإلى هدم المراتب الأرستقراطية، وأنظمة السلطة الصارمة، وفي نهاية الأمر إلى تحلل القيم التي تنتج عنها بالضرورة، ومصيرها إلى الفوضى. إن هذه الحركة الكلية نحو الانحطاط وهي «ثورة سفلية» حقاً، هي التي أهتم «نيتشه» بوصفها في كتابه «أنساب الأخلاق» باسم «ثورة العبيد في الأخلاق»، وقبل أن يعرف كتابات «غوبينو» كان قد اكتشف وحلّل سلفاً أعراض هذا الانحطاط في «اليونان» القديمة. كانت أخلاق النبالة في المدينة اليونانية القائمة على احترام التقاليد والأسطورة الدينية قد طعنتها الأخلاق السقراطية، وهي إلى أبعد حد أخلاق العامة التي تنتسب إلى «العقل»، أي الحكم العام لجميع الناس. ولكن المثال الأعلى مثل «فاوست» مثلاً، بيد أن العلم الحديث أصبح شيئاً فشيئاً تقنية مخبرية تتطلب موضوعية كلية، وتخلق عدم اكتراث مهني بجميع المسائل الحيوية، وجميع القرارات

الكبيرة في الحياة الإنسانية. لقد قنع العالم الحديث بأن لا يعود غير عامل مخبر، وغير تقني[1] العمل العلمي. إنه لعمل نافع دون شك، إذا ما وضع نفسه «في خدمة» الحياة أو «في خدمة» العبقرية، أو «في خدمة» بعض المخططات الإنشائية الكبيرة، أو بعض إرادات السيطرة. بيد أن الادعاء بأنه من الممكن أن نستمد من العلم اتجاهاً في الحياة، أو أمراً أخلاقياً، أو ديناً، أو ثقافة، فذاك هو الهذيان، لا بل ذاك هو الانحطاط.

ومع ذلك، فقد نشأت من هذه الثقافة «العلمية» المزعومة «روح» جديدة، هذه الروح هي «النزعة التاريخية»، وهي نوع من تضخم الذاكرة والتبحّر في العلم، يشلّ أو يثبّط سلفاً من كل جهد مجدد، عن طريق سحقه تحت ثقل الماضي الذي لا يكف عن التراكم. وهي أيضاً «النزعة النسبية» القائمة على «فهم كل شيء والصفح عن كل شيء»، وعلى الدخول إلى جميع حالات النفس، واجتناء القيم والتأكيدات الأكثر تناقضاً. وعلى هذا النحو، ينشأ هذا «المرض التاريخي»، الذي يخلق نوعاً من الفوضى الكاملة في القيم، حتى في مناطق الحياة العقلية العالية.

فلْنفهم جيداً ماذا تعني هذه الفوضى، فالأمر لا يتعلق هنا أبداً بالحرب والثورة والكارثة، فهذه ليست قط أسوأ المصائب، وخلافاً لذلك، يمكننا أن نرى فيها أعراض نوع من الحيوية، وانقلاب طاقات مشوّشة وهدّامة، ولكنها طاقات «يمكن» أن تنتظم، و «يمكن» أن تصبح خلاقة. ولكن ما هو أسوأ وما لا يمكن إصلاحه هو التسوية المتزايدة بين جميع القيم، وتراخي جميع الطاقات، ونزعة المساواة الكلية، والركود المعمَّم، وهو أمر يجعلنا نفكر بصين أوروبية، وبخضم من البشر راكد ركوداً يدعو إلى اليأس، لم تعج تثيره أية عاصفة، ولا أي هبوب قادم من عرض البحر، ولا أي ارتجاج

(1) Technicien.

متأتٍ من الأعماق. صاح «زاردشت»: التوقف عن إرادة الأشياء عن الخلق أواه! ليبتعد عني إلى غير رجعة هذا التعب العظيم.

وما هو أكثر إثارة للرعب هو أن هذه الفوضى أصبحت -لشدة ما أعتاد عليها الناس- غير مشعور بها، وأن هذا التعب أصبح لا يُعرف أيضاً، فاخترع منوّمات ومذهلات وفراديس اصطناعية وأدوية كاملة للموت من دون ألم، كي يخدع نفسه، إذ إن ما يتميز به «المنحط» هو عدم رغبته في الشفاء، فهو لا يقوم بأي رد فعل ضد مرضه، بل يجده خلافاً لذلك- مثيراً للاهتمام وجذاباً إلى حد لا نهاية له، فيستمد منه فلسفة من الفلسفات، ونظاماً من أنظمة التفكير، فيفضله على الصحة. وهذا ما جعل من «ريتشارد فاغنر» فنان الانحطاط الكبير، والمنوّم الذي أمتلك امتلاكاً كاملاً، فن استدرار الرعشة من الأعصاب المريضة إلى حد بعيد، والمرهقة إلى أقصى حدود الإرهاق.

فما علاج هذا الانحطاط؟ إن «نيتشه» لا يرى له غير علاج واحد، وهو علاج جذري وبطولي، قد يبدو للنفوس الحساسة قاسياً ومخيفاً، ألا وهو النزعة العدمية. وذلك لأن عصرنا يحمل في طياته على الرغم من كل شيء- وهذا ما هو صحي فيه إلى حد بعيد- شعوراً مختلطاً بأن هذا الانحطاط الذي ترك نفسه ينزلق فيه شيئاً فشيئاً، ليس حالة طبيعية يمكن لها أن تدوم، بل هي «بداية النهاية» بداية نهاية لابد لها من أن تكون مريعة جداً. أليس «مترنيخ» هو الذي قال: «إني أُخفي فكرة في رأسي هي أن أوروبا الهَرِمة قد وصلت إلى بداية نهايتها، لقد صممتُ على أن أموت معها، وسأقوم بكل واجبي. ومن ناحية أخرى، أن أوروبا الجديدة ما زالت في قلب صيروانها، وبين النهاية والبداية، مكان للعماء».

إن الشعور بالانحطاط -باستصحابه هذا الوضوح- قد هيّأ السبل لما دعاه

«نيتشه» «العدمية الأوروبية». يقول في كتابه «إرادة القوة»: (إن ما أرويه هو تاريخ القرنين الآتيين. إنني أروي ما سيأتي وما لا يمكن له أن لا يأتي، وهو مجيء العدمية. بإمكاننا اليوم أن نروي هذا التاريخ سلفاً، لأن «الضرورة» هي التي نراها تعمل هنا بشخصها. فالمستقبل يحدّثنا سلفاً بدلائل لا تحصى، فجميع ما تراه عيوننا يعلن عن الغروب المحتوم، فقد أصبحت آذاننا دقيقة إلى حد كاف من الدقة يساعدنا على إدراك هذه الموسيقى الآتية من المستقبل. إن حضارتنا الأوروبية كلها في حالة انتظار قلق، فهي تسير ما بين عشر سنوات وأخرى نحو الكارثة، بحركة قلقة لا تقاوم، يتزايد تسارعها شيئاً فشيئاً، مثلما يتزايد تسارع نهر يجري إلى مصبه، بحركة لم تعد تفكر، بل تخاف من التفكير).

في هذا الجو من الانتظار القلق، ينبغي لنا أن نضع أولاً فلسفة «نيتشه» فقد غرست في المناطق العالية من العقلية الألمانية نفس الذهنية العدمية المنذرة بالكارثة التي جهد «كارل ماركس» في نشرها في أوساط العمال. إنها ترفض هي أيضاً، كل علاج مؤقت، وكل نزعة إصلاحية. يقول «نيتشه»: (ما ينبغي السقوط، ينبغي أن لا يمسك به أحد، بل ينبغي دفعه أيضاً). إن العدمية ليست غير المنطق الداخلي لهذا الانحطاط، الذي ينبغي لنزعة راديكالية متماسكة وجريئة، أن تبدأ باستخراج نتائجه الأخيرة وبين الفلاسفة أنفسهم قلَّ من هو متماسك مع نفسه حقاً. أليس أجمل مثال على عدم التماسك هذا ما ضربه لنا «شوبنهاور» ذاته؟ إن أبا التشاؤم لم يكف عن إعلان أن الحياة نوع من العبث، ونوع من الشر يمكن للإنسان أن يفرط في تعجل الخلاص منه. ولكن، ها هو ذا يبشر بأخلاق تدعو إلى الشفقة العامة، وهي أخلاق تسعى بالتأكيد إلى التخفيف من ضروب البؤس، وإلى إطالة هذا الضلال المثير للشكوى أكبر مدة ممكنة! أوليست النتيجة المنطقية لنزعته التشاؤمية هي التبشير بالعدمية الرهيبة التي ستقنع

جميع الأشقياء بتفضيل «نهاية يصحبها الذعر على ذعر لا نهاية له» كما يقول المثل الألماني؟ فالمرء لا يكفيه أن «يقول» لا، بل ينبغي له أيضاً، أن يعرف كيف «يصنع» الـ«لا». يقول «نيتشه»: (إن العدمية هي استعداد الطبائع القوية. فمثل هؤلاء الرجال لا يمكنهم أن يقعوا بـ«لا» التي هي مسألة حكم، بل ينبغي أن تُضاف إليها «لا» أخرى هي «لا» الفعل). وإذن فالأمر المهم هو أن لا نترك للمنهارين أي مهرب يهربون منه، وأن يفقدوا جميع الضلالات الأخلاقية أو الدينية التي تسمح لهم بالتعلق بالمرض، الأمر المهم هو أن يقعوا في مأزق اليأس، وأن يدفعوا الأقوياء والقادرين إلى أن يصبحوا مستأصليهم وجلاديهم، إذا كانوا هم أنفسهم لا يملكون قوة القضاء على أنفسهم. ذا كم هو مثال الفلسفة «ذات النزعة الإرهابية» الحازمة التي أراد «نيتشه» أن يقدمها لنا في أسطورته عن «العَود الأبدي».

هذه الأسطورة عُرضت لديه بمظاهر مختلفة، ويمكننا أن نرى فيها وهذا مظهرها الإيجابي الذي تتخذه أمام الأقوياء والمتغلبين، نوعاً من الخلود الأحاد، الذي لا يستعين بإله ولا بعالم آخر لأنه أبدية ما يجري هنا على الأرض، وما يعود بالضرورة مطابقاً لذاته أبد الآبدين على صورة دورة كونية كبيرة. إنه يعرض على هذا النحو «التأكيد» الأعلى «للواقع»، بل لـ«واقع» تُراد عودته إرادة كلية تماماً كما هو، بكل متاعبه وكل أفراحه دون زيادة ولا نقصان، ودون تعديل ولا تصحيح. وبالإجمال، تلك هي التجربة العليا التي يبتدي فيها مصير جعل من نفسه مصيراً منتصراً على تشاؤمه. بيد أن «العود الأبدي» بدا لعقل «نيتشه» أيضاً، كما لو كان أداة انتخاب بين أولئك القادرين على أن يتحملوا تجربة هذه الفكرة المخيفة، وأن يتقبلوها، بل أن يستمدوا منها أيضاً التأكيد الأعلى لذواتهم (وهؤلاء يمتّون إلى الإنسان الأعلى) وبين أولئك الذين يرون في فكرة البدء بالوجود المخفق حتى أبد الآبدين، فكرة مسيطرة مخيفة، ومطرقة تحطمهم. يقول

«نيتشه»: (إن العروق التي لا تتحمل هذه الفكرة هي عروق قد حُكم عليها بالزوال، أما تلك التي تجد السعادة القصوى في اختبارها فهي التي كانت مُعَدَّة للسيطرة من قبل... ففي نظر الفيلسوف قد يحدث أن يكون أحد المذاهب المتشائمة أو العدمية الناجمة عن الوجد، في بعض الظروف، وسيلة ممتازة من وسائل الضغط، ومطرقة يحطم بها العروق الفاسدة والخائرة، أو يستأصلها، لكي يهيئ المجال لنظام جديد، أو لكي يغرس في رأس من يميل إلى الموت، الرغبة في الخلاص).

إننا نجد في هذه النزعة العدمية التي هي نزعة الإرهاب و «الوجد»، وفي هذا الذوق المولع بالنفي والتهديم، سِمة عميقة ودائمة من سمات الخلق الجرماني، الذي بدا لنا سابقاً لدى «لوثر» ولدى «هيغل». فالألماني بحاجة أن يحرّضه هذا الجدل الذي يذهب إلى أقصى حدود النفي، إذا شاء أن يتوصل إلى صياغة نفسه، وإذا شاء أن لا يجثُم في حالة سيئة من حالات التوسط، هي أسوأها جميعاً، وذلك لأن الانشقاق- بل التفرع كما كان يقال بلغة القرون الوسطى- يسيطر على كيانه الحميم، وهذا الانشقاق هو الذي يدفعه بالضبط إلى النفاذ إلى أبعد أعماق كيانه الصميم، باعثاً في داخله أزمة مدمّرة، تصدر عنها فكرة مصعِّدة أو إرادة بطولية. ففي هذا كان يكمن سر الإيمان اللوثري، وسر الجدل الهيغلي، وفيه أيضاً يكمن سر قلب القيم الذي نادى به «نيتشه».

وذلك لأن مؤلف «هكذا تكلم زاردشت» بعيد عن الاقتصار على هذا الحل السلبي، فالنزعة العدمية ليست في نظره غير حالة انتقالية وسيطة، لاشك أن «نيتشه» كان يشعر بأنه هو ذاته حصيلة هذا الانحطاط الذي جرّب بنفسه إغراءاته وضروب التخريب التي تناولت شخصه بالذات، ولكنه تجاوزه، وكان تجاوزه له بالعدمية في بادئ الأمر. يقول: (إنني أول أصحاب النزعة العدمية الكاملة في أوروبا، ولكنني صاحب نزعة عدمية تأمَّل عدميته وعاناها حتى نهايتها، وتركها من خلفه، ومن دونه،

وخارج ذاته) وبذلك فقد كان يعتقد على نحو خاص كلياً بأنه مدعو إلى أن يكون طبيب عصره، لكي يساعده على التغلب هو أيضاً على الانحطاط، وعلى اكتساب صحة جديدة، أو لكي يعلن «لوائح القيم» التي تتيح انتخاب النخبة الجديدة وتثقيفها، وذلك لأن الإنسانية -كما يقول- هرمة جداً، وفتيّة جداً، في وقت واحد. ولأن صراعاً يسود اليوم بين هذا الهرم، وهذه الفتوّة، وهو صراع له معنى شبه ميتافيزيقي، يحدث في داخل كل إنسان حي، وهذا ما يفسره لنا لماذا نرى أنه يبرز لديه التبشير بـ«الإنسان الأعلى»، أو أسطورة الإنسانية الجديدة، وقد اتخذ أولاً أو في البداية، صورة الأناشيد والقهقهات والرؤية الباهرة والانفجار الغنائي، في الوقت ذاته الذي يبرز فيه أيضاً منطق العدمية القاتم، الذي أخذ على عاتقه أمر المضي في التفكير فيه حتى النهاية.

وعلى هذا النحو، نجد أنفسنا أمام تقدم ذي اتجاهين يتخذه تفكيره في وقت واحد، فيتجه أحدهما إلى النفي والآخر إلى الإثبات، فهو من ناحية يتجه إلى عدمية نقدية وهدامة متزايدة، ومن ناحية أخرى، يتجه نحو نزعة في الخلاص رؤبوية وغنائية وجذلى متزايدة. ذلكم هما المظهران اللذان تتبدى بهما هذه الفلسفة ذات اللبس والتأثير، فكلما زاد ما يضعه في نزعته العدمية من التعصبية والراديكالية، بل من الإرهابية أيضاً، زاد ما يضعه في نزعته الغنائية الديونيزية -تعويضاً- من الفرح والجمال والتوكيد الحماسي. فالانتصار على الحزن بالضحك، وعلى العدمية الراديكالية إلى أبعد الحدود بالغنائية العنيفة إلى أبعد الحدود، هذا النوع من «سحر الطرف الأقصى» (كما كان يدعوه هو ذاته)، وهذا النوع من قلب النفي إلى إثبات، هي التي تؤلف مفارقته هو ذلكم هما الصيغة الجديدة والإغراء الخطر اللذان أتى بهما إلى العالم، وذلكم هو سر انهيار الأجيال الجديدة من الشباب تحت تأثيره. فإذا أمكن أن نعرّف «غوته» بـ «إنسان الوسط المعتدل»، أي بإنسان التوازن ومراعاة الحدود، أصبح «نيتشه» إنسان

الراديكالية «المتطرفة»، سواء في النفي وفي الإثبات «نحن غير الأخلاقيين نمضي إلى أقصى الحدود» ذاك ما تقوم عليه صيغة «عدميته الوجديه».

ليس «نيتشه» فيلسوفاً من فلاسفة المذاهب، فعلى أبعد تقدير يمكننا أن نتكلم ـ ونحن بصدد هذا النوع من التفكير الدائم التحول المكون كلياً من نظرات جزئية والذي يرتاب تفككه المحموم بجميع الجسور المنطقية والبناءات الاصطناعية- عن بعض «المسائل» التي تلقّت في فترات حياته المختلفة إجابات متناقضة أحياناً. فما كان ينبغي أن يأتي به لم يكن مذهباً من المذاهب، بل كان «جواً» و «حساسية» جديدين أراد أن يخلقهما، وهما شرطان ضروريان «لقلب القيم قلباً كاملاً». وهذا ما ترتب على أسطورة «زاردشت» المبشِّرة بإنجيل «الإنسان الأعلى» الأرستقراطي، أن تجعل نفسها في خدمته، على وجه الخصوص.

فما هذا «الإنسان الأعلى»؟ يبدو أن «نيتشه» نفسه لم يكن لديه فكر نهائية تماماً في هذا الموضوع، قد يتكلم «زاردشت» لغة التطوريين والداروينيين، يقول لمستمعيه: (لقد تطورتم قدماً من دودة الأرض إلى الإنسان، وما زلتم بعيدين عن أن تكونوا قد تخلصتم مما بقي من دودة الأرض في كل منكم. منذ قليل كنتم قردة، ومازال الإنسان حتى هذه الساعة قرداً أكثر من أي قرد آخر). فهل من حاجة تدعونا إلى الإلحاح على التهكم الذي يغلّف به هذا النبي هذا الإنجيل الدارويني؟ الحقيقة أن ما سيأتي يحمل تكذيباً كاملاً لذلك، إذ إن الأخلاق الداروينية هي أخلاق «النجاح»، فهي تضمن البقاء للكائنات الأكثر تلاؤماً، أما الأخلاق النشوية فتبدأ -خلافاً لذلك- بنوع من رفض التلاؤم، فهي تخجل من المصادفات السعيدة التي تضمن لها نجاحاً سهلاً، بل هي تخجل من «كل» نجاح، إذ إنها تحب الحياة الصعبة والخطرة، فهي إرادة بطولة تتضمن معنى التضحية، وتقبل ما ينبغي أن يكون سبباً في ضياعها، إنها تبغي فرح

الخالق، ولكنها تبغي آلامه أيضاً، ولكنها «تبغي» أيضاً غروبها، و «تبغي ضياعها» يقول «زاردشت»: (أحب من يحب فضيلة من الفضائل هي فضيلته الذاتية، إذ إنها تهيئ له سبل ضياعه، وهي المنخّس الذي يحمله في نفسه، ويدفعه نحو مطمح أعلى».

هل ينبغي لنا أن نرى «الإنسان الأعلى» متحققاً في العبقرية في رجل عظيم، في «غوته» أو «نابليون»؟ يمكننا أن نعتقد ذلك أحياناً، ومع ذلك فالإنسان العظيم ليس بعد غير «جسر» ينتهي إلى «الإنسان الأعلى»، فهو ليس الحد الذي أعلن عنه «زاردشت»، وذلك لأنه بقي قبل كل شيء هو ذاته «إنسانياً إنسانياً أكثر مما ينبغي» أيضاً. إن نقد العبقرية الذي كان «فغنر» الحجّة الدافعة إليه والنموذج قد خلّف لدى «نيتشه» طعماً شديد المرارة، لذلك كان ينبغي لنا أن نرى الشفقة على «عظماء الرجال»، ضعف «زاردشت» الأخير، ومجده الأخير يقول لهم: (لقد حاولتم جهدكم أن تصبحوا متحلين بصفة من الصفات العالية، ولكنني مازلت أجد فيكم من الزيف والتشويه الشيء الكثير، حتى أنني لا أعرف حدّاداً بإمكانه أن يعيدكم منتصبين على أقدامكم بقامات مستقيمة... إنكم لستم غير جور يجتازها الآخرون ممن ينتسبون إلى نوع أعلى من نوعكم. إنكم لستم سوى درجات، فلتتحملوا أن يصعد آخر غيركم -بفضلكم- نحو مرتفعه الأخير). وبعد، فالإنسان العظيم ليس غير مصادفة عارضة، إنه الوارث المميز لسلالة يجود بمدّخراتها التي جمعتها خلال قرون. أما هو ذاته، فليس له من أعقاب، فالسلالة وحدها، أي العرق، هي التي تتمتع بديمومة طويلة تتيح لها أن تتمثل سلسلة من المصادفات المتضادة، وأن تتجاوزها. إنها وحدها تستطيع أن تحدد «مستوى» أكثر ارتفاعاً، وأن تبلغه نهائياً.

ينبغي تعليم العرق الأعلى النظام وانتخابه، تلكم هي إذن المهمة الأخيرة التي وضعها «زاردشت» نصب عينيه والتي أخذ يدعو إليها نخبة من الرفقاء. فجميع ما

لدى «نيتشه» من نزعة محاربة للنزعة العقلية ينطلق هنا حراً في مجراه. فالقضية ليست قضية تدريب عقول ولا صبغ الضمائر بالأخلاقية، فالضلال العظيم الذي وقعت فيه الأخلاق السقراطية كان قائماً على هذه الطريقة التوليدية التي لم تكن تريد توليد «الأدمغة». والعيب الأساسي أيضاً في الثقافة الجامعية في زمن «نيتشه» هو أنها لم تنتج غير «عمال» عقليين، وغير أدوات ذكية، أو على أبعد تقدير، غير «آبار مُترعة بالعلم»؟ يقول: (ليس المقصود هنا الابتداء من خطأ أولي في اختيار الطريقة، فكل تكوين لا يتوجه إلى غير العواطف أو إلى غير العقل يعادل صفراً على هذا النوع من سوء الفهم تقوم التربية الألمانية التي هي نوع من الأباطيل، فما ينبغي فعله هو الابتداء بإقناع الجسد، فمن الأهمية بمكان عظيم بالإضافة إلى مستقبل أحد الشعوب، وبالإضافة إلى الإنسانية جمعاء كذلك، أن تضع التربية يدها على الموضع الملائم، وأن لا تنطلق من «النفس» -التي هي تُرَّهة رجال الدين النموذجية- بل أن تنطلق من الجسد، ومن الحركة، ومن الفيزيولوجيا. وجميع ما تبقى سيفيض علينا فيضاً... إن فهم تربية اليونان لذلك، هو الذي جعل من هذه التربية، الحادثة الرئيسية في تاريخ الإنسانية، فقد كانوا يعلمون ما كانوا يفعلون، وما كان من الأهمية بحيث ينبغي لهم أن يفعلوه، أما المسيحية فقد أصبحت باحتقارها الجسد، أكبر شقاء مُنيَت به الإنسانية). يقول «زاردشت» لتلاميذه: (إن في أجسادكم من الحكمة أكثر مما في عقولكم المتكبرة إلى أبعد حدود التكبر) والشيبة الألمانية قد تذكرت هذا الدرس جيداً.

وهنا يرد السؤال التالي: هل ينبغي لنا أن نرى في «نيتشه» رائداً متقدماً من رواد الإنجيل الجديد «ذي النزعة العرقية»؟

إن فلسفته تصلح بجوانب متعددة من جوانبها لمثل هذا التأويل، أو لا تبدو هي ذاتها وكأنها أداة انتقاء كبيرة تفصل بين العروق القوية، القادرة وحدها على فهم

ضروراتها القاسية وتحملها، وبين العروق الضعيفة والمنهارة التي ترعبها نزعتها الراديكالية الميّالة إلى التمادي في العدمية والإرهابية؟ لاشك أنه ينبغي لنا أن لا نأخذ مأخذ الجد، بعض المفارقات المتعلقة بـ«الضواري الشقر»، وأعيادهم الخمرية المخيفة والدموية، وبعض الادعاءات المنفرة إلى حد ما، المتعلقة بجمال العنف والوحشية والطغيان والحرب. فـ«نيتشه» هو إنسان «الحدود المتطرفة».

فقد كان هذا الرجل الوديع الذي اعتزل الناس في «سلس ماريا» أول من سيتراجع أمام تطبيقات هذه المبالغات، فهي لم تكن لديه حصيلة تلقائية قط، بل نشأت «عن طريق رد الفعل» على بعض الفكر المضادة مثل فكرة النزوع إلى السلام وفكرة التضامن الإنساني، اللتين كان يرى فيهما عقلية إنسان القطيع، ولكن مع ذلك لم يسهم أحد في فصل النخبة العقلية عن الفكر التحررية بقدر ما فعل هو ذاته، وسيكون جهداً لا طائل وراءه أن نسعى إلى إنكار الطابع الرجعي الوحشي الذي اتصفت به هذه «الثورة الآتية من فوق» والتي جعل من نفسه رسولها، فهذا التصوف الجديد القائم على «إرادة القوة» قد تغير لديه في نهاية الأمر، إلى نوع من التعصب الحقيقي المعادي «للعقل»، فهذا «العقل» بالذات الذي دفع منذ قليل رغبته في التحرر الدفعة الأولى، وهذه «الحقيقة» بالذات التي كشف على ضوئها أقنعة جميع نزعات الضلال الرومنطيقية، قد أنكر عليهما إنكاراً متزايداً، كل حق في المراقبة، وكل توجيه في مجال الحياة. فـ«الفيلسوف القيصري» «لم يكن فقط» ما وراء الطيب والشرير، بل كان أيضاً «ما وراء الحق والباطل». وبإمكاننا أن نقرأ: (إن الفلاسفة الحقيقيين هم دكتاتوريون ومشرعين، فهم يقولون: ينبغي لهذا الأمر أن يكون على هذا النحو. إنهم يبدأون بتحديد الغايات وبتعيين الأدوار التي ينبغي للإنسانية أن تقوم بها. فالمستقبل صلصال تعجنه أيديهم الخلاقة، والحاضر بأجمعه والماضي بأجمعه وسائل وأدوات ومطارق

يتصرفون بها. إن المعرفة بالإضافة إليهم خلق، والخلق تشريع. و إرادتهم في بلوغ الحقيقة تدعى: إرادة القوة).

وفي حين كان الجيل السابق يرى في «نيتشه» خاصة رسول النزعة الديونيزية الجديدة، ورسول العبادة الجديد للحياة، ورسول النزعة الجمالية المكونة في مدرسة «الإحياء» الإيطالي، أصبح يغري الشبيه المعاصر في ألمانيا بـ«راديكاليته الأرستقراطية»[1]، فقد ترجمته إلى فاشستيه سياسية، وإلى صوفية عرقية، أما هو فقد احتجّ سلفاً على هذا التأويل وذاك، وكان احتجاجه أولاً عن طريق حقده على السياسة، فهو لا يكف عن ترداد أن إنجيله لم يكن يخاطب الجماهير، فقد كان يرى أن من أكبر المخاطر التي يمكن أن يتعرّض لها مستقبل النخبة الجديدة هو الوقوع في إغراءات السياسة التي تجعل من دور الإنسان الأعلى دور قائد الجماهير، أو دور راعي القطيع.

فقد كان أعظم ألم من آلامه وأكبر مهانة من مهاناته ناتجين عن رؤية الثقافة الألمانية -أو ما يمكن أن يكون الثقافة الألمانية في يوم من الأيام- وهي تغرق في وحشية «السياسة» الألمانية، فبين هذين العالمين تقوم بالإضافة إليه هُوّة عميقة، فقد كانت الثقافة -كما كان يفهمها- ثقافة أصحاب النزعة الإنسانية الكبار في عصر «الإحياء»، وكانت تتخذ نموذجاً لها «الإنسان الكلي» بل الكلية التي أصبحت متفرّدة في عبقرية مثل عبقرية «ليوناردو دافنشي» أو شخصية رمزية مثل شخصية «فوست». فهذه النزعة الأرستقراطية في الثقافة تستبعد الجماهير، فهي لم تُخلق لهم، وهم لم يُخلقوا لها، إذ إن «العالم» الذي يمتّ إليهم بصلة هو ما يدعى «الدولة»، فهي تتكلم لغتهم، وتهبط إلى مستواهم، وتتولى أمر حاجاتهم. بيد أن أرستقراطي الثقافة يفر من «الدولة» ورجالها

(1) لنلاحظ أن الطبعة الأولى من هذا الكتاب صدرت عام 1934 أي قبل الحرب العالمية الثانية.

وعبودياتها، فيبقى بمعزل عن السياسة، ويقيم بعيداً عنها بُعداً لا نهاية له.

كذلك لا تتخذ فكرة «العرق» لديه طابعاً عرقياً دقيقاً، فهو لم يكف عن إظهار كراهيته لكل ما كان يدعوه «قضية العروق العفنة» ولقصص ما قبل التاريخ الخيالية التي اخترعها مخترعوها لدغدغة عاطفة حب الذات لدى جماعة من الجماعات. فنموذج الإنسانية الأعلى الذي كان ينادي به لا يختلط بنموذج جماعي سبق له إن كان، لقد كان يختلط في البدء بـ«العبقرية». ولكن «نيتشّه» أخذ يتكلم فيما بعد عن «نوع أعلى» أي عن نوع جديد سيكون بالإضافة إلى الإنسان، ما كان الإنسان بالإضافة إلى القرد. وفيما بعد يطرح مسألة «العرق السائد» أو مسألة «طبقة الأسياد» أي مسألة «برابرة» المستقبل، والمشرعين، والفلاسفة القيصريين، أو مسألة النموذج الأعلى للأوروبي الصالح الذي حققته نخبة ممتازة على صعيد الثقافة. وبالإجمال فهذا النموذج الأعلى لا وجود له إلا وجود «مسألة» سيكون حلّها دقيقاً ومعقداً، فهو يقدم لنا الحصيلة المتأخرة والمركبة المتولدة عن صدفة سعيدة جمعت بين الشروط الملائمة لنجاحه أكثر ما تكون الملاءمة.

ومن ناحية أخرى لم يكن «نيتشه» يتقبل فكرة قيام تفوق العرق على نقاء دمه، ولم يكن يعدها حقيقة مبرهناً عليها إطلاقاً، بل لقد بدا له دائماً أن الزواج من الأغراب واختلاط الدماء بعض الاختلاط شرطان مناسبان على وجه الخصوص لإنتاج هذا النموذج التأليفي من نماذج الإنسانية، وإذن فـ«الإنسان الأعلى» لا ينشأ في طبقة مغلقة أو ثقافة مغلقة. ولم يكن «نيتشه» يبحث عنه -كما فعل «فغنر»- في إحياء الدم البدائي، بل في انتخاب عرق المستقبل، الذي هو عرق تأليفي إلى أبعد حد، مرّ في غربال عدد كبير من الثقافات. أما نموذج المستقبل فقد عمّده باسم «الأوروبي الصالح». لذلك غي تحقيق الشروط الملائمة أكثر ما تكون الملاءمة لإنتاج هذا النموذج، واكتشاف

المشاهد والأجواء ونظام الحياة والفكر، التي تواتيه أحسن ما تكون المواتاة، وتحديد الأنظمة القاسية التي تُخضِع ذوقه وشجاعته وفضائله للتجربة وتقوّيها، وتقرير القواعد التي يكون الانتخاب خاضعاً لها، ووضع هذه النخبة الجديدة خاصة في حمّى يقيها شر التعصبات الجماعية، وأمراض القطيع، وعدوى الانحطاط أيضاً، مهما كان إغراؤها، ومهما كانت العبقرية التي تنتسب إليها.

تلكم هي الأمور التي يرتد إليها «التبشير» بـ«الإنسان الأعلى»- أو على الأصح طوبياء «الإنسان الأعلى»- الذي بشّر به «زاردشت» الناس، إذا ما خلصناه من تألق رؤاه ورموزه، التألق الغنائي الذي يجب أن يزدان به، ومن سحر مفارقاته التي يجد فيها وسائل إغرائه.

لقد كان «نيتشه» نفسه «أوروبياً صالحاً»، فقد قاوم وهو الألماني بغرائزه العميقة نداء «جنيات الماء» من نبات «الرين»، وسحر «الغابة الجرمانية»، وبقي حتى النهاية أميناً على تربيته الإنسانية النزعة والهلينية، ففرّ من وطنه الشمالي -كما فعل «غوته»- ليبني لنفسه في «الجنوب» صحة جديدة ووطناً جديداً، لقد أحب ثقافة البحر الأبيض المتوسط، ولم يحب «الغابة الجرمانية»، ورأى -كما رأى «غوته»- في التوجه «نحو ما ليس ألمانياً»، علامة من علامات التفوق امتاز بها كل «ألماني» عظيم، فتتلمذ في مدرسة علمائنا الأخلاقيين الفرنسيين، وتعلّم منهم الفن الهجائي للأحكام المسبوكة سبك القلائد، والذوق اللطيف، والحس المرهف، المتحققين في نوع من النثر مازال فريداً في نوعه في ألمانيا حتى الوقت الحاضر. وتعلم أيضاً على وجه خاص هذه «المعالجة الشعاعية» عن طريق الفكر الواضح الذي أتاح له بتنقيبه في أعماق الظلام أن يبدد الرقى المؤذية التي تعمره، وأن يقسر شياطينها الكالحة على أن تتبدى في فكر وضاءة، وفي صيغ كلية. وقد كتب السيد «شارل أندلر» أكثر مفسريه الفرنسيين نفاذاً ما يلي:

(لقد كان نبله الجريح في أنه وجه رسالته إلى أوروبا، حينما لم تكن أوروبا مهيّأة لتقبلها). فإذا قُدِّر لأوروبا الجديدة الناشئة من تجمع النخبات الممتازة والمتوحدة بقممها عن طريق الثقافة -كما كان يرجو لها- أن تولد في يوم من الأيام، فإنها ستجد فيه أحد روادها المتحمسين إلى أبعد الحدود، وواحداً من مؤمنيها الأوائل. تلكم على أقل تقدير نظرته الذاتية إلى «الجامعة»، فهل من حاجة تدعونا إلى أن نضيف، إنها لم تعد تنسجم أي انسجام مع النظرة التي تتناقلها الجامعات الألمانية في الوقت الحاضر؟



الخلاصة

«غوته» و«ريتشرد فاغنر» و«نيتشه» -ثلاثة أحداث عظيمة «أوروبية» بقدر ما هي «ألمانية». فعلى ألسَنة هؤلاء العباقرة الثلاث لم تكفّ الأوساط الألمانية ذات الثقافة العالمية بمجموعها من أن تخاطب الأجيال الجديدة.

كان «بول فاليري» يعرف «معلم فيمار» بأنه «رجل عالمي»، هذه الصيغة تلائم ملاءمة تامة «غوته» في مرحلة شيخوخته، «غوته» في المرحلة اللاحقة على مرحلة التأليف وقد أصبح شبيهاً بأحد آلهة «الأولمب»[1] الأسطورية، وقد عمل هو ذاته في محادثاته مع «أكرمان» على تهيئة هذا التحويل الأسطوري لشخصيته، التي رفعها فوق الحوادث الواقعية لوجوده الأرضي، وفوق أكمل مؤلفاته أيضاً، وجعل من جهدها الدائب ومن صيغتها نموذجاً لأولئك الذين سيخلفونه، وقد شرح لنا «نيتشه» رسالة «غوته» في هذه الكلمات: (لقد أظهر لنا بكلامه، كما أظهر لنا بأفعاله، أن «التوجه نحو ما لم يعد ألمانياً» كان في كل عصر من العصور، العلامة الخاصة التي نعرف بها مَن هم خيرتنا).

بيد أن هذه «الكلية» والغوتوية ينبغي أن لا تُؤوَّل إلا من حيث هي جهد فردي تماماً، ومن حيث هي امتياز استثنائي، لا من حيث هي تجربة مشتركة لعصر ما أو شعب ما، ولا من حيث هي حالة دائمة لحضارة كاملة من الحضارات. إن حكيم

---

(1) الأولمب مجموعة من الجبال في اليونان القديمة، كان اليونان القدماء يعتقدون أنها مسكن الآلهة. (المترجم)

(فيمار) نفسه، لم يستطع -وقد وضعه مصيره في عصر من أكثر عصور التاريخ اضطراباً وحُكِم عليه بمشاهدة البلبلة الكاملة التي مُنيت بها أوروبا أثناء حروب «الثورة الفرنسية» وحروب «الإمبراطورية»- أن يحافظ على إيمانه برسالته العامة إلا باحتباسه نفسه في عُزلة متزايدة، كانت عزلة قمّة من أعلى القمم الإنسانية. كان التاريخ يبدو له بدواً متزايداً، وكأنه «قماش بنلوب» الذي يجب دوماً نقضه أو فتقه وإعادة نسجه دائماً[1]، أو كأنه «نسيج من أمور لا معنى لها» صالح على أبعد تقدير، لتقديم موضوعات مسرحية للكُتّاب المسرحيين الذين يئسوا من البحث عنها. كان يقول معترفاً: (كان أحسن ما بي هو الهدوء الذي أغلقُ فيه على أبواب العالم، والذي ارتفعُ فيه، وأغني، وأكسب ما لم يعد يمكن للحديد ولا للنار أن يغتصباه مني) وكلما تقدم «إله الأولمب» في السن، تصلّب في هذا الموقف «الدفاعي» تجاه عصره، وأحاط نفسه بسور من الأسوار، وغطى وجهه بقناع من الأقنعة، واعتزل في متحفه مع مجموعاته وأحجاره وقوالبه وأجهزته البصرية. فالناس والحوادث لم تعد توقظ في نفسه غير اهتمام «تاريخي»، فأغلق بابه دون الشبيبة التي كان يجدها معذبة إلى حد بعيد، أو معقدة إلى حد بعيد، أو مريضة إلى حد بعيد، أغلق بابه دون شبيبة جيل «نوفاليس» و«هولدرلن» و«كلايست». لقد انتهى زمن هذا التكون الآمن الهادئ الذي يأخذ مداه، والذي كان وقفاً على نخبة من الهواة المجدين، نخبة كان كتابه «فلهلم ميستر» ما يزال يحمل إلينا تعاليم إنجيلها البرجوازي. ومن ناحية أخرى، كيف يمكن لعقل بشري أن

---

(1) إشارة إلى أسطورة «بنلوب» زوجة «أوليس» الذي ذهب إلى الحرب، وغاب عن زوجته عشرين عاماً؛ فتقدم الخطاب إليها يطلبون يدها؛ فكانت تعللهم بأنها ستختار واحداً منهم متى انتهت من القماش الذي كانت تعمل فيه. ولكن القماش لم يكن ينتهي، لأنها كانت تنقض في الليل ما كانت تعمله في النهار. (المترجم)

يستمر في ضم هذا العالم الجديد في القرن التاسع عشر في كليته، هذا العالم الذي كانت مسائله تفلت من كل تنبؤ إنساني؟ فالمستقبل للتقنيين والاختصاصيين. وقد أَزِفَت الساعة التي سينال «فلهلم ميستر» فيها، بعد أن تجول في ربوع العالم، شهادة في الجراحة. أما صاحبة الدال «فيلينا» فإنها ستفتح لها مشغلاً للخياطة، في حين أن الباحث أبداً عن المغامرات -الذي كان يدعى «فاوست»- سينتهي بعد كثير من التقلبات، إلى أن يحل في جلد مهندس من مهندسي «بونت أي شوسيه». هذا ما تريده الأزمنة الحديثة. كان «غوته» يقول لحامل الأختام «فون موللر»: (أي نعم! لقد أصبحنا أناس جيل آخر، فنحن نمتُّ بِصِلَةِ نَسَب إلى عصرٍ مضى. وانقضى، وليس لنا أن نحمرَّ خجلاً من ذلك). ما كان شيء في العالم يدهشه، وربما يزعجه ويصدمه في صفائه الأولمبي الذي جعله اتجاهاً له، أكثر مما أدهشته وأزعجته وصدمته العبادة الصاخبة وشبه الرسمية، التي كانت ألمانيا الجديدة تستعد لتحيط بها شخصه وآثاره، أو لنقُل اسمه الذي جعلت منه رمزها القومي، وهي متجهة بأكملها إلى حوادث السياسة الحساسة، وإلى صور الحياة الجماعية المصنعة، ولكنها كانت في الوقت نفسه حريصة على أن تمنح نفسها شهادة في الثقافة العالية. قال في أحد الأيام إلى «أكرمان» صديقه المخلص، وهو ينتحي به جانباً في إحدى الزوايا: (يا صديقي العزيز، أريد أن أُفضي إليك بسر بإمكانك الاستفادة منه في أكثر من مناسبة. إن آثاري لن تكون شعبية أبداً، ومن يضع في رأسه خلاف ذلك يسلك طريق الضلال. إنها لم تُكتب من أجل الجماهير، بل من أجل نخبة من الناس يريدون ما أريد، ويبحثون عما أبحث، وتنطبق مطامحهم على مطامحي) تلكم هي ذرية «غوته» الحقيقية الوحيدة التي كان يمكنه الاعتراف بها، وهي ذرية لم تتجسد قط لا في الكتل الشعبية، ولا في الملاكات الرسمية. فعبادة «غوته» الحقة هي نوع من التواصل، صميمي ومتبحّر في العلم، وعقلي بأكمله، وهو وقف على نخبة صغيرة.

والأمر مختلف اختلافاً كبيراً بالنسبة إلى هذه الحادثة الأوربية الثانية التي هي حادثة الفن الفغنري. فـ «فغنر» هذا لم تكن تكفيه العبادة الصامتة لذلك كانت صالته تغص بالمستمعين دائماً، ولم يكن هو يكف عن اجتذاب الجماهير الصاخبة والمستسلمة إليه. لاشك أن نصيباً وافراً من هذا النجاح كان يرجع إلى الأداة التي عرف هذا الساحر كيف يستمد منها بالذات تأثيراً عجيباً، وأعني بذلك «موسيقاه» أي الفن الذي هو أكثر الفنون اتصالاً بالنفس، وأكثرها فعلاً، وأكثرها إعجازاً، والذي هو أشبه ما يكون بمكبر للصوت تدوي فيه أخفى اهتزازات حساسيتنا الحديثة، والتي هي اللغة السحرية القادرة على تهجئة أخفى ضروب السكون الدفينة في أعماق وجودنا. ومع ذلك فإن هذا السحر المُعجِز الذي يبعث مثل هذه الاهتزازات، لا يمثل إلا مظهراً من مظاهر الفن الفغنري، وهو لم يوجد إلا لكي يضع نفسه في خدمة نوع من «الإيمان» ولكي يجمع من حول صاحب المعجزات، جماعة من المؤمنين، بل من المتعصبين المستسلمين للوجد، كان عمل الإنسان الخلاق بالإضافة إلى «غوته» عملاً من أعمال المكتب، ينحصر في تصور الأثر تصوراً داخلياً كلياً، وفي صياغته الأدبية. فـ «الكتاب»، أي النص المطبوع، كان بالإضافة إلى «أراسموس المبعوث»[1]، الوسيلة الوحيدة التي كانت تصله بالجماهير. وفيما بعد، عندما يكون الأثر قد أنشئ ونُشر، فليكن ما يكون! فالكاتب الكبير يعزيه التفكير بأنه «قد أرضى خيرة أبناء عصره». أما «فغنر» فلم يكن بإمكانه هو نفسه، أن يشيح هذه الإشاحة عن أثره لأن أثره لم يكن يحيا إلا بـ «التأثير» الذي يتركه في الناس. فينبغي له إذن، أن يدخل في تماس حي مع عازفي موسيقاه، ومع الجمهور. كان يطمح إلى أن يصبح «مصلح» الفن الألماني، وأن يصبح «لوثر» الفن

---

(1) يعني «غوته»، وهو يشبّهه بـ «أراسموس» (1468- 1536) الأديب والعالم والفيلسوف والمربّي الهولندي. (المترجم)

الدرامي، الذي يريد تثقيف وجدان فني جديد، في صميم عصر ومجتمع فاسدَين. إن الحضارة «الفلشية»، أي الحضارة اللاتينية أو الإيطالية أو الفرنسية، هي «العدوّة»، أو «الخصم» الأبدي، أو لنقل «مبدأ الشر»، ومنبع كل فساد فنّي، وهي التي يتعقبها «فغنر» بالحقد المقدس ذاته، الذي كان يتعقب به «لوثر» القداس، و«الكنيسة» والرومانية، و«الشيطان»، وأُبّهته وخدامه. لقد كانت «المغناة»[1] -هذه الصورة الهجينة حقاً والكافرة والمدنسة للقدسيات من صور الفن- تعكس صورة مجتمع منحل وفاسد يعيش منعزلاً عن ينابيع الموسيقى الصافية، وعن الإلهامات البدائية التي تمثلت في الأسطورة العرقية. إذا كان «غوته» الفنان الوثني قد شعر بحنين مسيطر كبير، يجتذبه نحو إيطاليا ونحو روما القديمة، إلى حد الاعتقاد بأنه سيفنى إذا عز عليه تحقيق هذه الرغبة، فقد شعر «فغنر» خلافاً لذلك، بأنه منذ وطئت قدماه أرض «الجنوب»، قد ابتعد عن بلده، ونُقل إلى بلد غريب، وشعر بعداوة خفية تتملك نفسه إزاء هذا السحر الذي كان يستشعر فيه أثراً شيطانياً. وقد كتب في مذكراته التي يقص فيها نبأ رحلته الأولى إلى إيطاليا ما يلي: (لقد سحرتني الزيارة التي قمتُ بها إلى جزر «بوروميه» إلى حد أثار انبهاري معه القلق في نفسي. فقد تساءلت عن إمكان كل هذا، وعن سبب مجيئي إلى هنا. بيد أن شعوري بوجودي في مكان لا أمت إليه بصلة، سرعان ما أبعدني عنه في بحر يوم واحد). وحينما عاد إلى حجرته في الفندق، تمخض خياله عن مقدمة «ذهب الرين» في ليلة من ليالي الأرق المحموم. ويبدو أن هذا الزخرف الإيطالي لم يكن الجو الطبيعي الملائم لفنّه، الذي كان من طبيعة شمالية جرمانية رومنطيقية، والذي كانت تنقصه دائماً الخفة والرقة والفرح الباهر، بل الإرهاف المجنح والمرح والموزون، الذي وضع في تأليف «موزرت» «جنوباً موسيقياً» حقيقياً. كان «ريتشرد فغنر» مصلحاً

---

(1) L'Opéra.

متشدداً من مصلحي الأسطورة البطولية والشمالية، ومخرجاً من مخرجي (رواية) «الإيمان الجرماني» (ورواية) «الآري الأشقر»، فاستبعد -من حيث هو كذلك- من صالته المملوءة بالعواصف والنذر المشؤومة، استبعاداً متعمداً، «أولمب» البحر الأبيض المتوسط، وما فيه من إلهات النور والجمال والفرح.

إذا كان «غوته»، و«فغنر» يمثلان مظهرين متقابلين ومتكاملين في وقت واحد من مظاهر الروح الألمانية الشمالية والرومنطيقية، بعلاقاتها الفطرية، وينابيع استلهاماتها العميقة، والتي يجذبها من ناحية أخرى السراب الكلاسيكي والمتوسطي جذباً لا تمكن مقاومته، فتحمل في نفسها منه شعوراً مسبقاً، وحنيناً ورائياً، وشيئاً شبيهاً بالتذكر الأفلاطوني، فإن «نيتشه» نفسه يعد حادثة «انفجارية» وبديئة ونبوية تبشّر بعهد جديد، فهو ليس وريث تقليد من التقاليد، بل «رائد وجدان أوروبي جديد».

ما من أحد قبله شعر على هذا النحو شعوراً صميمياً بتناقضات هذا «العماء الأوروبي»، الذي يكشف عن كثير من الدماء والعروق المختلطة، وتقاربت فيه كثير من القيم المتناقضة، والعقائد المنبوذة، والذي مزّقته كثير من الأحقاد القومية أو السياسية، والذي أقلقه خفيةً شعوره بأن حضارته فقدت كل إيمان بديمومتها وصلابتها. ومع ذلك، فقد تمكن في تفكير نخبة صغيرة من المثقفين، هذا الشعور الذي كان لا يزال ضعيفاً جداً، والذي هو الشعور بوحدة أوروبية ستسطع على يديها فوق هذا العماء صورة أوروبا الجديدة، وقد اعتاد «غوته» الذي كان قد هَرِم، أن يتطلع بإبصاره إلى ما وراء حدود بلاده، ولاسيما إلى «باريس»، إلى محرري مجلة «غلوب» الشباب، الذين كان بعضهم يحج إلى «فيمار»، وكان يشعر كأن الشباب يدبّ فيه من جديد، كلما اتصل بهذه النخبة الباريسية، التي كانت أقدر نخبة في أوروبا على الفهم في ذلك الحين، وهي نخبة أمثال «أمبير» و«استبفر» و«أميل ديشان» و«جيراردي نرفال» و«ميريميه»، و«دافيد

أنجرز» و«دولا كروا» وإلخ... وعلى نحو شبيه بذلك، كان الفن الفغنري -على الرغم من طابعه الجرماني الحازم- قد جمع من عواصم أوروبا كلها، أتباعه الأوائل، وأبرشيته الصغيرة المؤلّفة من بعض أوائل المؤمنين المناضلين، من بين نخبة من الجهابذة المبعثرين في بقاع العالم كله. أما في فرنسا، فقد كان الحجاج المتحمسون الأوائل إلى المعبد الجديد، هم أشخاص من أمثال «بودلير»، و«مالارميه»، و«فيليه دوليل آدم»، و«كاتول منديس» و«جوديت غوتييه»، و«إدوار شوريه»، و«بادولو»، و«غبرييل مونو». لقد كانت «فيمار» و«بايروت» المكانين الأولين للقاء هذه الطليعة الصغيرة من «الأوروبيين الصالحين». -وقد كتب «نيتشه» في الفصل المعنون «شعوب وأوطان» من فصول كتابه «ما وراء الخير والشر» ما يلي: (إن كل الرجال الذين شهدهم القرن التاسع عشر مهما قلّ عمق تفكيرهم وسِعة عقولهم، قد توجّهوا جميعاً بعمل نفوسهم السري، نحو هذه الغاية، فقد أرادوا أن يهيئوا تأليفاً جديداً، وأن يستبقوا في ذواتهم النموذج الأوروبي المستقبل. وبما أنهم أقرباء في الأعماق والقمة، فقد كانوا شركاء في المطامح نفسها. تلكم هي روح أوروبا، روح أوروبا «الواحدة»، التي تبذل جهدها، وراء ضجة التعابير التي أعطوها إياها، لتصل إلى شيء آخر، إلى شيء قاهر، إلى ماذا؟ أَإلى نور جديد؟ أَإلى شمس جديدة؟ ولكن، من تُراه يفخر بأنه يصوغ بدقة، ما لم يعرف هؤلاء المعلمون الراسخون من مبدعي الأنماط الجديدة من التعابير الفنية، أن يذكروه بوضوح؟ إن هناك أمراً واحداً أكيداً، وهو أنهم يبحثون في الاتجاه ذاته، هم آخر الباحثين...».

كان هناك حضارتان حديثتان احتلتا دائماً المكانة الأولى في تفكير «نيتشه» بما أتيتا به، فعدّهما من بين الفرص الممنوحة، الفرصتين الملائمتين لنجاح هذا النموذج الأوروبي المستقبل، وهما حضارة فرنسا وحضارة ألمانيا.

فما ستأتي به الأولى إلى الأوروبي الجديد، هو ثقافة أخلاقية عريقة، جعلت من

فرنسا مهد النخبة الأكثر ثقافة والأكثر هيافة، أو ملجأ لها. فقد قدمت للعالم أجمل الكتب، وسلالة من فلاسفة الأخلاق الأوروبيين حقاً، من أمثال «لاروشفوكو» و«لابروير» و«فونتونيل» و«فوفونارغ» و«شنفور». وقدمت أخيراً «ستندال» الذي لم تكن مؤلفاته تبارح مكتب «نيتشه» الذي كان يعمل عليه في «نيس» والذي كان «نيتشه» يُحيي فيه «ذاته الأخرى»، ويعدّه زميلاً له في «النزعة الأوروبية الصالحة»، فقد استطاعت مثل هذه السلالة وحدها، أن تطبع مجتمعاً المجتمع الفرنسي، بطابع الأسلوب المشترك الذي كشف عنه جميع تجليات الحياة الاجتماعية: عاداتها وذوقها، ولغتها، وتعبيرها الفني. وذلك لأن الثقافة الحقّة إنما تُعرف بهذه الإشارة، فهي ثمرة تجربة حية مشتركة طويلة، ولا ترتجل ما بين يوم وآخر، بناءً على طلب أو على أمر، وهكذا فـفِكرة «الديمومة» وفكرة «التقليد» لا يمكن فصلهما عن فكرة «الثقافة»، مثلما لا يمكن فصل فكرة الوراثة وفكرة «الصفة المكتسبة» عن فكرة «العرق».

هذا هو النقص الكبير الذي اكتشفه «نيتشه» وأشار إليه في كتاباته الأولى، والذي كانت تفتقر إليه ألمانيا الجديدة التي برزت فجأة على مسرح التاريخ، بعد ثلاث حروب انتصرت فيها، ألا وهو الفقدان الكامل لمثل هذا الأسلوب في الحياة، ولمثل هذه التقاليد الثقافية، لاشك أنه قد بدا خلال لحظة من الزمن أن ثقافة ألمانية أخذت تتحقق في هذه الجزيرة الصغيرة المفضلة، التي كانت «فيمار» مدينة «غوته». بيد أن ألمانيا الجديدة أخذت تشيح بوجهها شيئاً فشيئاً عن هذا الينبوع من ينابيع الحياة الروحية العالية، لكي تلتفت بكل انتباهها إلى صور الحضارة الحديثة، التي هي صور صُبغت وفقاً للحياة الإلهية والعسكرية والصناعية، حتى إن عبادة «غوته» والتي كان يفخر بها «عامّي الثقافة» لم تكد تقوم بشيء غير حجب هذا النقص وهذا الفراغ، والحقيقة، إن هذه الثقافة المزعومة في عهد «بسمرك»، لم تكن تمثل غير مجموعة شاذة وغريبة من الأساليب

المتباينة أكثر ما يكون التباين، والتي هي فوضى حقيقية. ومع ذلك، فقد كان من الممكن في ذلك الحين، أن يستخرج المرء من هذا العماء، عدداً معيناً من الملامح الثابتة الغنية ببشائر المستقبل.

فقبل كل شيء، أن ما كان يميز الثقافة الألمانية في الماضي، التي كان يعوزها الأسلوب المشترك، هو الأصالة القوية لما يمكن أن ندعوه «العبقرية الألمانية» في تجلياتها المتعددة. كانت هذه العبقرية تصدر في أغلب أحيانها عن نزعة متشائمة عميقة، ولكنها كانت نزعة متشائمة رجولية وخلاقة ومنعزلة وجريئة، لا تنثني أمام عائق من العوائق، ولا نتيجة من النتائج، سواء أكان ذلك في مجال الدين أم الفلسفة أم الفن أم السياسة، وكانت مستعدة أن تتحدى -عندما يدعو الأمر إلى ذلك- القوى المتآزرة في العالم أجمع، في سبيل انتصار توكيداتها الأصيلة، التي استمدتها من معين الإلهام الشخصي إلى أقصى الحدود، أو من معين الخلق المُصِر أكثر ما يكون الإصرار. كان «نيتشه» قد وضع نُصب عينيه باستمرار، لوحة «البرشته درر» والشهيرة ذات العنوان «الفارس والموت والشيطان» وعدّها رمز هذه النزعة التشاؤمية البطولة الألمانية، هي وفارسها الغارق في تأمله وكآبته، الذي يتقدم وحيداً، صارماً كالقدر، شرساً، ممتطياً صهوة جواده الضخم، وعلى جانبيه تابعاه المشؤومان: «الموت» و«الشيطان». وقد قدم «لوثر» في مجال الدين للعالم، في المرحلة التي حُكِم عليه فيها مجمع «فورمس» مثالاً على هذا النوع من العناد الصلب والجسور. أما في مجال السياسة فقد وجد «نيتشه» التجسد النموذجي لهذا المثال، في شخصية «فريدريك» الكبير وحياته، وقد كان يجد متعة في تعرف هذه «النزعة الفريدريكية» نفسها -أي هذه الروح المغامرة المهاجمة نفسها التي دبّت في الماضي في ملك «بروسيا»- في إبداعات الفلسفة والعلم الألماني، التي هي إبداعات عقلية إلى حد بعيد. فهذه الروح هي التي بعثت «الثورات الكوبرنيقية» المشهورة في الفكر الفلسفي

الألماني، واضعة على بساط المناقشة أُسس المعرفة والأخلاق بالذات، وبعثت أيضاً هذه «الإشكالية» والفاوستية، المتعلقة بالبحث العلمي الذي لا يكتفي بأية حقيقة مكتسبة، والذي يتحدى تماماً جميع قوى السماء والجحيم. أفلا تحمل لنا حياة «نيتشه» الفلسفية بدورها صورة هذه «الإشكالية» المصطبغة بالمعقولية أشد اصطباغا، بما فيها من قلب لجميع القيم وراء «الخير» و«الشر»، ووراء «الحق» و«الباطل»؟

ومع ذلك، فدون هذه العبقريات المنعزلة وذات التجديد القوي، التي تجاوز إشعاعها حدود الثقافة القومية تجاوزاً لا نهاية له، دونها بكثير، تمتد المناطق المنخفضة التي تعمّرها ألمانيا بأبنائها، والتي عمّدها «نيتشه» باسم «البلد المستوي في وسط أوروبا». فالثقافة التي تسود هنا هي دون شك أقل اتساعاً، فهي تتلخص في نموذج ذي اطراد يدعو إلى اليأس، خلق له «نيتشه» كلمة «العامّي الثقافة» للدلالة عليه. ومع ذلك، ففي هذا النموذج بالذات، تنكشف جملة من الصفات، هي صفات دنيا من غير شك، ولكنها تحظى بتقدير كبير، وتؤلف ما يمكننا أن نطلق عليه اسم «الطبع الألماني»، أي احتياطياً لا ينضب من الطاقات التي يمكن الاستفادة منها وتنظيمها إلى حد بعيد، والتي تتيح لهذا الشعب مستقبلاً عظيماً. وقد كتب «نيتشه» بهذا الصدد: (إن ألمانيا المعاصرة تقدم لنا احتياطاً كبيراً من الصفات الموروثة أو المكتسبة بطريق التربية، وهو رصيد عريق في النظام، بإمكان العِرق أن يمتاح منه خلال عدّة قرون. فهناك الكثير من النشاط والشجاعة واحترام الذات، وثقة كبيرة في العلاقات الإنسانية وفي تبادل الواجبات، ومزاج مُجد جلد وقنوع. وسأضيف إلى ذلك، أن المرء يعرف هنا كيف يطيع من دون أن تصبح الطاعة مُجلِبة للذل. فهنا لا يحتقر أحد خصمه).

أليست هذه الصفات الرجولية والتي تكاد تكون «عسكرية» تؤلف العمود الفقري لشعب من الشعوب؟ (ينبغي للمرء أن يعرف كيف يأمر وكيف يطيع بفخر،

وأن يكون على رأس عمله، وفي مرتبته، وقادراً أيضاً على القيادة في كل لحظة، وأن يفضل الخطر على الراحة والنعيم، وأن لا يزن بميزان البقّال ما هو مُباح وما هو محظور، وأن يكون عدواً للخساسة والخبث والتطفل، أكثر من عدائه للشر. ماذا يتعلم المرء في مثل هذه المدرسة؟ الأمر والطاعة).

إن الشعب الألماني شعب قابل للتربية والتكامل إلى أبعد حد، وهو شعب مستمر في تعليمه، مستمر في نموّه، مستمر في «صيرورته»، وما جعله كذلك هو بالضبط هذه الثنائية، وهذا التقابل القائم ما بين القمة العليا والقاعدة المتسعة، ما بين «إرادة القوة» المدعوة إلى التوجيه والقيادة من ناحية، وهذا التراث من الأنظمة الدنيا، وهذا الرصيد القديم من الصفات الصلبة المقترنة باحترام فطري للمراتب من ناحية أخرى، لقد كانت فكرة «الصيرورة» هي الكشف الألماني الكبير وسر حركية هذا الشعب. يقول «نيتشه» أيضاً: (ليس الألمان شيئاً، ولكنهم يصبحون شيئاً ما، وأعني بذلك، أنهم سيكفون في يوم من الأيام، عن أن يكونوا جمهوراً شاذاً. إن تحقيق هذا الأمل يتعلق لديهم بالإرادة والعمل والنظام والاصطفاء، بقدر ما يتعلق بالغيظ أو الحقد أو التضحية. وبكلمة مختصرة، إننا نريد ـ نحن الألمان- شيئاً ما لم يفكر به أحد من أجلنا حتى الآن، إننا نريد شيئاً ما أكثر).

هناك «فائض» من مهمة ألمانيا أضافته إلى المركب الأوربي، ألا وهو نظام للبدن والروح، انتقاء للإرادات والطباع، وفصائل رجولية، وبه تُصاغ إنسانية وُلِدت من جديد وستُجنَّد من جديد. جعل «زاردشت» من نفسه داعية لها وعاملاً على إنشائها، فليس كافياً أن «نحضّر» الإنسانية، بل ينبغي أيضاً وقبل كل شيء أن «نقوّي» رجولتها، فبهذا المعنى «التربوي» يصبح من الملائم لنا أن نفسر رسالة «زرادشت» المؤدب وعالم التربية المختص بهذا النمط المقبل من «الأوروبي الصالح»، الذي تدخل في تركيبه

بمقادير متساوية، الميراث الهليني، والعبادة الشمالية للقوة والبطولة، وثقافتنا الأخلاقية الفرنسية القديمة، التي لم يتكلم أحد عنها بكلمات ذات فهم مرهف وفروسي، مثلما تكلم عنها «نيتشه». فمن تقريب هذه التقاليد المتعددة، تبرز لنا شيئاً فشيئاً صورة أوروبا الجديدة، التي جعل (نيتشه) من نفسه رائداً لها، ولكن من غير أن يتوقع اكتمالها إلا بعد تقلبات متعددة، وانقلابات وحروب. يقول متكهناً: (إن الناس لن يفهموني إلا بعد نشوب الحرب الأوروبية الكبيرة الأولى).

هل من حاجة تدعونا إلى أن نضيف إلى ما تقدم، إن هذه المسألة ليست ضمن الحدود التي طرحها «نيتشه»، مسألة مذهب أو تقنية سياسية؟ إنها تظل لديه مسألة فلسفية وثقافية في جوهرها، فالقضية ليست كما بدت لتفكيره قضية صراع من أجل السلطة السياسية، أو قضية كسب مادي، بل قضية انتصار العقول الخلاقة الكبيرة، والمعايير الموجهة الكبيرة، والقيم الأخلاقية التي من شأنها أن تصوغ صورة «الإنسان» وتحولها، وأن تحدد موقفه الجديد من الحياة والعالم. إن سادة المستقبل الحقيقيين هم الذين سيحملون في نفوسهم الشعور بالمهمات الأكثر سموّاً والأكثر صعوبة، والرؤية الأكثر وضوحاً لإمكانات المستقبل، والذين يكونون على استعداد لتحمّل أشد المخاطر وأكثر التبعات فداحة. إن ما يجعل من آثار «نيتشه» آثاراً ذات فائدة كبيرة ليست النتائج الإيجابية التي أتتنا بها، بقدر ما هي قيمتها «التشخيصية»، وذلك لأنها تعبر أكثر من أي أثر آخر عن «لحظة حاسمة» من لحظات الضمير الأوروبي، وعن «أزمة من أزمات العقل» بعيدة عن أن تكون قد انقضت، عاناها معاناة الفيلسوف «المجرِّب» وفي عمق ووضوح فاق فيهما أي فيلسوف آخر. أما الإغراء الكبير الذي لم يكف عن ممارسته، فيرجع إلى هذه الطريقة الجديدة تماماً في وضع الأسئلة -وقد كان يدعو هو ذاته فلسفته ـ «فلسفة علامة الاستفهام»- وفي صياغة المسائل التي لا تستوحي الفائدة العقلية أو

النظرية أو العلمية الخالصة، بل تصدر عن تجربة حية عاناها صاحبها باندفاع وبطولة، واستولت على كيانه بأكمله.

وهذا ما جعل «نيتشه» يجد في فرنسا جمهوراً كأنما كان مُعَدّاً سلفاً لتعاليمه. فقد قال: (في فرنسا سأصبح مفهومة أولاً). وقد وجد جيل كامل من الكُتّاب الفرنسيين الشباب في مؤلفاته فكراً واتجاهات جديدة معبراً عنها بقوة وجرأة وتمكُّن، كان يبحث عنها بحثاً غامضاً مختلطاً. إن أوروبا الغد التي كان «نيتشه» رائداً لها، والتي كانت وكأنما تكونت من قبل في مناطق الحياة العقلية العليا، يمكن أن تقترب من ولوج عهد الإنجازات الفعلية والتاريخية، إذا اختارته الأجيال الجديدة في البلدين، ليكون موجهها ومربيها.





خلفية الكتاب

الفكر الألماني

«من لوثر إلى نيتشه»، في هذه الفترة تكوّنت القومية الألمانية وفيها نشأ الفكر الألماني بالكشف عن مقوماته الخاصة.

فليس هذا الكتاب إذاً تأريخاً للفلسفة أو للأدب الألمانيين، ولا دراسة سوسيولوجية للمجتمع الألماني، وإنما يقع في النقطة التي تنطلق منها هذه الدراسات.

وهو مُركّز بشكل خاص حول مرحلتين: المرحلة الكلاسيكية (عصر التنوير) إذ كانت ألمانيا واقعة تحت تأثير الفكر الفرنسي وثورة 1789، والمرحلة الرومانيتيكية إذ كشفت ألمانيا عن خصائص فكرها الذاتية.

ويعتبر من أهم المراجع عن هذا الموضوع وأوثقها وأقربها متناولاً إلى ذهن المثقف، كما أنه مرجع أساس للطالب الجامعي يجد فيه خلاصة واضحة عن أهم مفكري ألمانيا، ومنهم إلى جانب لوثر ونيتشه، فيخته وهيجل وماركس، وعن أهم شعرائها (جوته) وموسيقييها (فاجنر)، الخ...

وأهم من هذا وذاك المشكلات التي تُطرح والطرق التي تُفتح أمام الفكر الإنساني.

الفكر الألماني

من لوثر إلى نيتشه

دراسات

«من لوثر إلى نيتشه»، في هذه الفترة تكوّنت القومية الألمانية وفيها نشأ الفكر الألماني بالكشف عن مقوماته الخاصة.

فليس هذا الكتاب إذاً تأريخاً للفلسفة أو للأدب الألمانيين، ولا دراسة سوسيولوجية للمجتمع الألماني، وإنما يقع في النقطة التي تنطلق منها هذه الدراسات.

وهو مُركّز بشكل خاص حول مرحلتين: المرحلة الكلاسيكية (عصر التنوير) إذ كانت ألمانيا واقعة تحت تأثير الفكر الفرنسي وثورة ١٧٨٩، والمرحلة الرومانيتيكية إذ كشفت ألمانيا عن خصائص فكرها الذاتية.

ويعتبر من أهم المراجع عن هذا الموضوع وأوثقها وأقربها متناولاً إلى ذهن المثقف، كما أنه مرجع أساس للطالب الجامعي يجد فيه خلاصة واضحة عن أهم مفكري ألمانيا، ومنهم إلى جانب لوثر ونيتشه، فيخته وهيجل وماركس، وعن أهم شعرائها (جوته) وموسيقييها (فاجنر)، الخ...

وأهم من هذا وذاك المشكلات التي تُطرح والطرق التي تُفتح أمام الفكر الإنساني.

ISBN: 978-9922-653-45-7







العراق - بغداد - شارع المتنبي

07819141219 | 07702931543

darktbalmya@yahoo.com